١٣٤٥
١٧٥٢٥
١٤٤٢

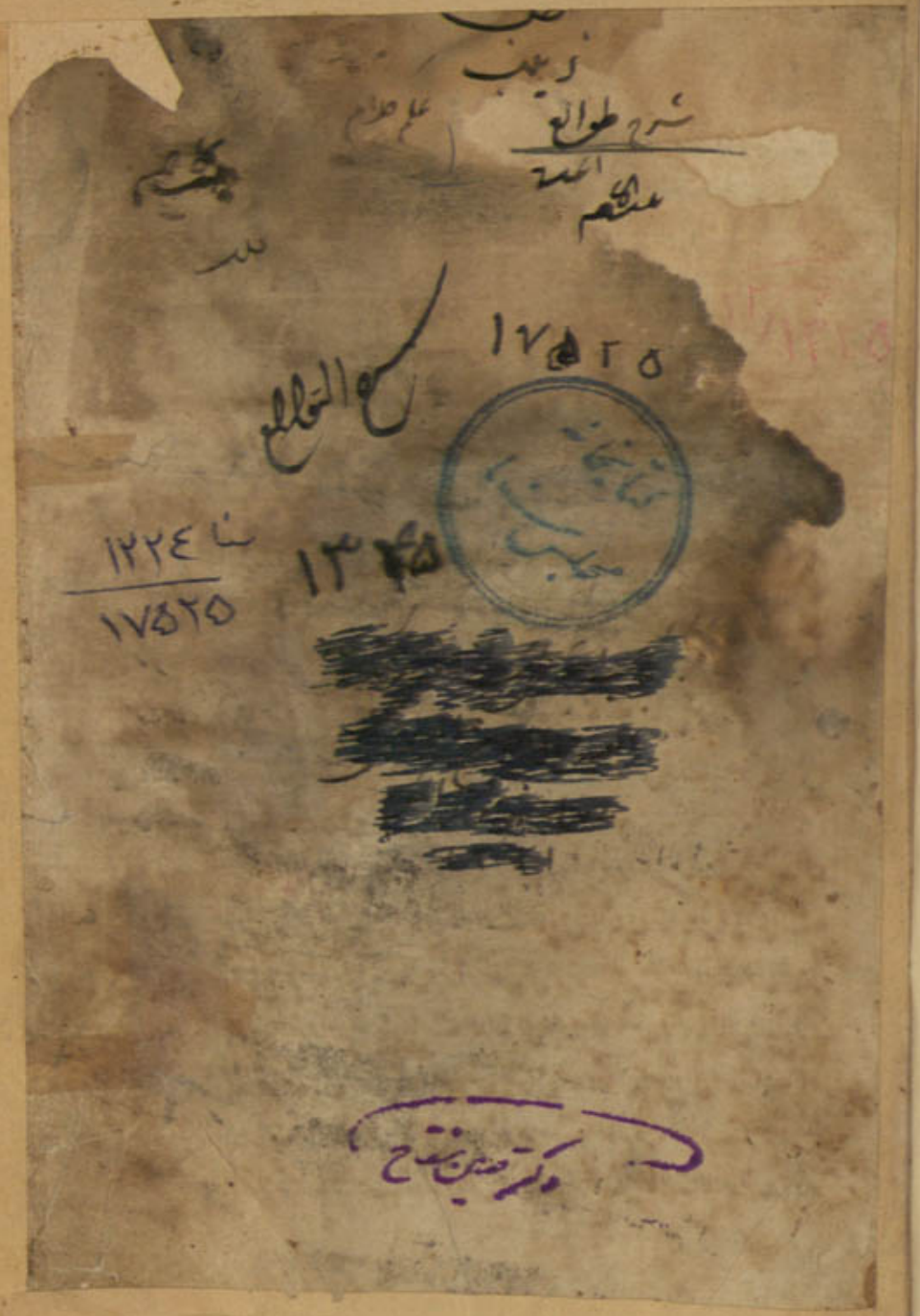
شرح طوالع

عمار
"
سنه
٩٠٣

١٣٤٥
١٧٥٢٥
١٤٤٤

شرح طوالع

عمار
سنه
٩٠٣



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد واله اجمعين

الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه [illegible] هذه الخطبة معظم
اصول الدين من اثبات الصانع وصفاته ونعوت جلاله من
الوجود والبقاء والقدم والبقاء والوحدانية والعلم والقدرة والتدبير
والقضاء والقدر والاعادة والابداء والنبوة [illegible] والهداية
والذات الجليل من نفيه وغيرها [illegible] حدث الرجل على الفعل وحمده على حسب
وشجاعة والكرم سجاياه وهو المنعوت بصفات الجمال ومولى النعم على الكمال
المرسل محمد والآل الاجلال والصفات جميعها للوجود هو الاصل الذي يشهد على انه متصف
بالصفات الالهية فحمدي الله بالذات الذي اتصف بوجوب الوجود ووجوب
الوجود يلزمه وجوب البقاء وامتناع العدم والفناء واعتبر الثالث بالنسبة الى
الاول والرابع بالنسبة الى الثاني فاردف الاول بالثاني ثم اردفهما بالثالث
والرابع ثم اشار الى ما يدل على وجوده تعالى على طريقة المتكلمين من الاستدلال على وجوده
بصنوعاته واظهر المصنوعات الدالة على وجوده الارض والسماء فقال الحمد لله ولئن
سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال الحمد لله اني الله شك فاطر
السموات والارض ثم شهد على وحدانيته بوصف العالم وبنائه المستلزم لتمكن
المتلازمة لفساد السموات والارض قال الحمد لله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وكرت

بالسكون المصدر تقال رصفت الحجارة في البناء رصفا اذا ضممت بعضها
الى بعض ثم من انه عليم بالعلم لا عليم بالذات وان علمه واحد محيط بالمعلومات
التي لا يتناهى عددا واحصاءا فان علمه واحد متعلق بكل [illegible] من الكليات والجزئيات
والمحسوسات والمعقولات قال الحمد لله وهو بكل شيء عليم وقال الحمد لله وما تسقط
من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين وقال الحمد لله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وقال الحمد لله وان تجهر
بالقول فانه يعلم السر واخفى ثم ذكر انه قدير بقدرة واجبة بذات الحمد لله دائمة بدوامه
متعلقة بكل الممكنات وتخصيص بعض الممكنات بالحدوث في بعض الاوقات
بحسب تعلق الارادة به فلا متى قدرته عند المراد قطعا اعاده المراد كما ابداءه
قال الحمد لله كما بدانا اول خلق نعيده ثم من انه بتدبير المخلوقات من السماء الى الارض
بقدره الذي هو تالي سنن تضاريه السابق قال الحمد لله انا كل شيء خلقناه بقدر وقال ثم
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالقضاء عبارة عن وجود جميع
المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ محكمة ومجملة على سبيل الابداع والقدر
عبارة عن وجودها مستمرة في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد
والسنن الطريقة تقال استنام فلان على سنن واحد جلت قدرته التي على كل شيء
ولا متى عند المراد تبارك اسماءه اي تعاظم اسماءه عن صفات المخلوقين
قال الحمد لله تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام عظمت نعمته التي اسبغ علينا
ظاهرة وباطنة وعمت الاءه التي هي شاملة لكل المخلوقات قال الحمد لله واسبغ عليكم
نعمة ظاهرة وباطنة وقال الحمد لله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تمت اي تحيرت

في بدا الويه انظار المتل اى ملاحظاته بالبصيرة واراوه فان ملاحظة العقل بالبصيرة
لما لايدرك بالضرورة انما هو بالحدود والرسوم والبارى عزشانه لاشارك شيا من الاشيا
في معنى جنسي ولانوعي فلا ينفصل عن غيره بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فقط
ليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل ولانه ينفصل بذاته فما عداه فليس له لازم بين
يوصل تصوره المتل الحقيقية فلا رسم له يوصل الى ملاحظة ولذلك تاهت انظار
المتل اى ملاحظاته التي يستفاد بها تصور الشي وادراكه التي يستفاد بها التصديق به
لان التصديق النظري انما يستفاد من الاستدلال بالموثر على الاثر او بالاثر على الموثر
والاول هو في حقه فانه هو السبب الاول الموجد لجميع المخلوقات الذي يستشهد به الاعلية
والثاني ربما لا يفيد اليقين فيحتاج المتل قال الله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شي شهيد وارتجت اى انقلبت
طرق الفكر واخاوه اى جباته واعلم ان الفكر كما يأتي هو حركة النفس في المعقولات
مبتدية من المطلوب منتهية الى شبه الحركة الاينية المستدعية لمسافة تقع الحركة فيها
وتسمى تلك المسافة الطريق ولما يبتدئ منه الحركة ولما ينتهي اليه الحركة الاينية يسمى كل منهما
جهة فشبهت تلك المعقولات بالطرق التي وقعت فيها الحركة الاينية والمطلوب الذي
ابتدات الحركة منه وانتهت اليه بالجهة فسماها باسمها ولما بين ان الحمد لمن هو متصف
بالصفات الجميلة منعم على غيره وان الله هو المتصف بالصفات الجميلة مولى النعم
اخذ في حمده فقال احمده ولا يحصى ثناوه اهتدا بسيد المرسلين صلوات الله عليه
حيث قال عليه لا احصي ثنا عليك انت كما اثنيت على نفسك فقال واشكره
والشكر ايضا عطاوه لان افعال العباد مخلوقة لله تع والشكر ايضا من افعال العباد

فانه

فانه ثناء باللسان وعمل بالاركان واعتقاد بالجنان وبالجملة صرف النفس
والاعضاء والقوى الظاهرة والباطنة الى ما خلقت له فيكون الشكر عطاوه تع
ولما كان كل سعاده دنيوية او دنيوية عاجلة او آجلة واصلة الينا بوسيلة الرسول
عليه قال الله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه
وسلموا تسليما اخذ في الصلوة عليه فقال واصلي على رسوله الذي رفع الهدى بان
لمعة شارق الارض ومغاربها والعنا بالفتح النصب مصدر عنى بالكسر يعنى بالفتح و
تع اى قهر بأسه اى شدته وغناوه بالفتح النفع والضيا الضوء تقال ضاءت
النار ضوا وضيا واضاءت مثله وقد يتعدى تقال اضاءته النار واضاءها
متعد فاعل ضياوه والضمير الذي اضيف اليه الضيا راجع الى الرسول عليه والبدر
المنير منصوب فعال وبعد فان اعظم العلوم موضوعا اقول اراد ان يشير
الى ان اشرف العلوم هو علم اصول الدين ليكون باعثا للمتخلصين على
طلبه ولما كان عظم العلم وشرفه بعظم الموضوع وشرفه وباستقامة اصوله
اى قواعده الكلية لكونه تع فاعلا مختارا وفروعه اى مسائله التي تتفرع على القواعد
الكلية كبعثة الرسل وحشر الاجساد وبعوثه حجة ودليله ووضوح محجة وسبيله
كان كل علم موضوعه اعظم واشرف واصوله وفروعه اقوم وحجته ودليله اقوى
ومحجته وسبيله اوضح كان ذلك العلم اعظم واشرف واعظم العلوم موضوعا
واقومها اصولا وفروعا واقوماها حجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا هو العلم المسمى
بالكلام فانه هو العلم الكافل باظهار صفات ذاته تع عن صفات الافعال والابرار
الاظهار واسرار اللاهوت صفات الذات واللاهوت هو الذات واسرار

الجبروت صفات الافعال فان صفات الذات وراء حجاب صفات
الافعال قوله المطلع وصف ثان للعلم على شاهدات الملك اى المحسوسات
ومغيبات الملكوت اى المعقولات المغيبة عن الحواس فان من الموجودات
الممكنة مايدرك بالحس ويسمى بالشهادة والملك والخلق ومنها مالايدرك
بالحس بل بالعقل ويسمى بالغيب والملكوت والامر واليها اشار بقوله عالم
الغيب والشهادة وبقوله الا له الخلق والامر وبقوله تبارك الذى بيده
الملك وقوله فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ قوله الفاروق صفة
ثالثة للعلم اى فارق بين المصطفين للرسالة والهدى والمنطمسين على الضلالة
والردى اى المجبولين عليهما والردى الهلاك مصدر ردى بالكسر يردى
بالفتح ردى قوله الكاشف نعت رابع للعلم اى كاشف عن احوال اهل
السعادة والشقاوة فى الاخرة التى هى دار البقاء يوم العدل والقضاء قوله
مبنى قواعد الشرع صفة خامسة مرتبة على ما سبقه فان قواعد الشرع ومعالم الدين
اصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما متوقف على اثبات ان احدا من
متكلم مرسل من الله الى الخلق وهذه الامور انما تعلم من الكلام فيكون مبنى قواعد
الشرع واساسها ورئيس معالم الدين وراسها فان معالم الدين محتاجة الى علم
الكلام وعلم الكلام غير محتاج اليها وانما كان العلم الموصوف بهذه الصفات
اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقوىها حجة ودليلا واجلاها
محجة وسبيلا لان موضوعه ذات الله واحوال المخلوقات من حيث انها
توصل الى اليقين فيما يجب الايمان به للمتقين لا يجوز ان يكون ذات الله

موضوعا لعلم الكلام لان موضوع كل علم ما هو مسلم فى ذلك العلم بين منه او مبين
فى علم اخر وذات الله غير بين منه لانه نظرى وغير مبين فى علم اخر لان سائر
العلوم الشرعية يستعان فيها بالكلام لاسيما اثبات الصانع تعالى لانا نقول ان ذاته
مبين فى الحكمة ومسلم فى الكلام فانه غير مستقيم لان موضوع اعلى العلوم الدينية
كيف يجوز ان يكون مبينا فى علم غريب عن علوم الشريعة بل لان المبين بالدليل
وجود الذات وهو زايد على الذات اى الوجود المطلق فيكون من احوال
الذات والبحث عن احوال موضوع العلم فى العلم لا نافى كون الذات موضوعا
فان قيل اثبات وجود الموضوع لايكون فى العلم بل فى علم اخر ان كان غير
بين الوجود والوجود بالنسبة الى الذات غير بين ولهذا نحتاج الى البرهان
بانه اذا كان البحث عن الاحوال التى هى غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلما
ومبينا فى علم اخر واما اذا كان البحث عن الوجود فلا يكون مبينا فى علم اخر بل
فى ذلك العلم فانه يمكن من مسائل العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع اما بين
فى علم اخر ليس على اطلاقه بل المراد منه ان للموضوع الذى هو اخص من موضوع علم
اخر انما من وجوده فى العلم الاخر اذا كان غير بين فظهر ان اعظم العلوم موضوعا
هو الكلام واما ان علم الكلام اقوم العلوم اصولا وفروعا اما بالنسبة الى العلوم الشرعية
فلانه يقينى وسائر ما ظنى واما بالنسبة الى الهى على طريقة الحكيم فلانه مستند الى الوحى
المفيد حق اليقين والتائيد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم
بخلاف الالهى على طريقة الحكيم فانه مبنى على العقل الذى يعارضه الوهم واذا كانت
الاصول كذلك فالفروع المستنبطة كذلك واما انه اقوىها حجة ودليلا فلان حجة

برهان قاطع واجلا ما محجة وسبيلا فلانه سبيل الانبيا الذى هو الصراط المستقيم
صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الارض قال هذا وان كتابا
حوا اشتمل على عمائل المعقول اقول اى مضى هذا او خذ هذا والعقايل
جمع عقيلة وهى الكريمة من كل شئ اى يشتمل على نفائس المسايل النقلية وخيار
المباحث النقلية تقال جانى نخب اصحابه اى خيارهم فى تنقيح اصوله و
تخريج فصوله فان الاصول المقرره فيه منقحة والفصول المحررة فيه مخرجة والتنقيح
التهذيب والمعنى ان اصوله مهذبة منقحة عن الزوايد وفصوله محررة مخرجة عن
القواعد وقوانينه ملخصة اى مبينة مشرحة والتلخيص التبيين والشرح والمشكل
الملتبس تقال اشكل الامر اى التبس وتقال اعضل الامر اى اشتد واستغلق
وامر مشضل لا يهتدى لوجهه والابانة الايضاح تقال ابنته ابانة اى اوضحته واضحاه
الشعوب جمع الشعب بفتح الشين وهو ما تشعب اى تفرق من قبايل العرب
والجنوب جمع الجنب متدانية الجنوب اى متقاربتها والمسومة المعلمة قوله
تع مسومين اى معلمين وقوله حجارة من طين مسومة اى عليها امثال الخواتم
منقوشة اى مستعمة تقال قومت الشئ فهو قويم اى مستقيم واراد بالمبادى والمطالع
مباحث النظر ومبادية والممكنات واراد بالمثوالى والمتابع مباحث الالهيات
والنبوة والامامة وهو ظاهر قال وبعد فمقصود اقول لما كان المقصود الاعظم
من تاليف هذا الكتاب اثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها
بالبراهين العقلية المتالفة من مقدمات ماخوذة من الممكنات بالنظر فيها
رتب المصنف الكتاب على مقدمة وثلثة كتب المقدمة فى مباحث يتعلق

بالنظر الكتاب الاول فى الممكنات الثانى فى الالهيات الكتاب الثالث
فى النبوة وما سلك بها قال اما المقدمة اقول المراد بالمقدمة ما يتوقف
عليه المباحث الاتية ومباحث الكتب الثلثة تتوقف على مباحث تتعلق بالنظر
فلهذا جعل المصنف مباحث النظر مقدمة للكتب الثلثة ولما كان النظر رتب
امور معلومة متصورة او مصدقا بها على وجه يودى الى استعلام ما ليس بمعلوم صار
مباحث التصور والتصديق مبادى للنظر وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة
الى تصور تسمى معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق تسمى حجة ودليلا
والنظر باعتبار شموله لهما احكام فذكرنى المقدمة اربعة فصول الاول فى المبادى الشارحة
فى الاقوال والثالث فى الحج الرابع فى احكام النظر قال الفصل الاول فى المبادى
اقول اعلم ان تعقل الشئ ادراكه مجردا عن الغواشى الغريبة واللواحق المادية التى
لا تلزم ماهيته فهو نوع من الادراك فان الادراك تمثل حقيقة الشئ عند المدرك
يشاهدها بما يدرك على اربع مراتب احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس
ادراك الشئ ما كائنا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة ونسبتها خاصة
بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه ما كائنا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية لكن لا
يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس
ومنهم من خص الادراك بالاحساس وقد يكون مبانيا للتعقل والعلم قد يراد به الادراك
بالمعنى الاول فيكون كل من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل علما وقد يراد العلم
بالامر المعنوى وح يكون مبانيا للادراك بمعنى الاحساس واخص مطلقا من الادراك
بالمعنى الاول وعلى كل تقدير يكون التعقل اخص من العلم مطلقا وقد يطلق العلم ويراد
وهو مثل حسنة التى فى هذا المحل

Mehmet Ali Ayni

التصديق وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني ثم العلم بالمعنى الاول قد قسمه الشيخ في الاشارات
الى تصور ساذج اي مجرد عن التصديق والى تصور معه تصديق وفي الشفاء الى تصور
فقط والى تصور معه تصديق كقولنا فالتصور في مثل هذا عندك ان يحدث في الذ
صورة هذا التاليف وما تالف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل
في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها او منهم من قسم العلم
الى التصور والتهم واراد بالتصور الادراك الساذج اي الادراك الذي لا لحظة
الحكم ومنهم من جعل التهم عبارة عن مجموع الادراك والحكم والمصنف قسم التعقل الى
قسمين تعقل الشيء حال كونه منفردا عن الحكم عليه بشيء منه او اثباته له وتعقل الشيء مع
الحكم عليه باحدهما وسمى الاول تصورا والثاني تصديقا وانما خص التعقل بالتقسيم من
بين سايرانواع الادراك لان الامور المعلومة التي يمكن ان يحصل منها فكر او نظر اعني
المتعقلات لا المحسوسات والمتخيلات والمتوهمات لما ستعرف ان الفكر
هو الحركة في المعقولات ولم يلزم من تقسيم التعقل الى القسمين وتسمية احدهما بالتصور
والاخر بالتهم وتسمية احدهما بالتصور فقط او بالتصور الساذج وتسمية الاخر بالتصور
مع التهم اي الحكم قوله وحده حال من الشيء وقوله شيء غير محكوم عليه بنفي او اثبات اي من
غير ان يلحظ حكم باحدهما بيان لقوله وحده وانما قيده بذلك لان لحظة حكم لان لحظة عدم الحكم
والحكم ايقاع النسبة الثبوتية وانتزاعها ويقال للايقاع ايجاب واثبات وللانتزاع
سلب ونفي والنسبة الثبوتية ثبوت شيء لشيء على وجه هو ثبوت عرض للبياض
في قولنا البياض عرض او ثبوت شيء مع شيء على وجه الاستصحاب كثبوت قولنا
كانت الشمس طالعة مع قولنا النهار موجود في قولنا ان الشمس طالعة فالنهار موجود

وحده هو عدم لحوق الحكم اللحوق عدم الحكم لزم تقسيم الشيء
الى نفسه وغيره اذ المقسم انما هو التعقل الذي لا لحظة حكم
وهو بهذا وكيف يصح التقسيم على هذا الوجه بين الاتصال
المحض بين الصورة والتهم كما صرح به التهم والتصور بهذا
المعنى صدق على التهم تامل ولا تسرع فانه ☆ منه

او ثبوت مباينة شيء عن شيء على وجه الانفصال كانفصال قولنا هذا العدد زوج عن قولنا
هذا العدد فرد في نحو قولنا اما ان يكون هذا العدد فردا او زوجا فعلى هذا التعقل شيء
لا لحظة الحكم يسمى تصورا او تعقلا بلحظة الحكم يسمى تصديقا وسمها انفصال حقيقي على معنى
انهما لا يصدقان ولا يرتفعان عن التعقل ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين
عن التصور ودخوله في التهم لان تصور كل من الطرفين شيء واحد اي لا
لحظة حكم فيكون خارجا عن التهم داخلا في التصور ولا يلزم ان يكون تصور المحكوم
عليه مع الحكم تصديقا لان تصور المحكوم عليه لا لحظة حكم قوله وكلاهما اي كل واحد من
التصور والتهم منهم الى بدهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر على معنى ان البعض
من كل منهما بديهي والبعض من كل منهما كسبي مثال التصور البديهي تصور الوجود
والعدم مثال التهم البدهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
مثال التصور الكسبي تصور الملك والجن مثال التهم الكسبي العلم بحدوث العالم
وقدم الصانع وفي توقف التهم البدهي بانه لا يتوقف حصوله على نظر وفكر لان التهم
البديهي قد يتوقف حصوله على نظر وفكر بان يكون كل من طرفيه احدهما كسبيا والاولى
ان يقال التهم البدهي هو الذي لا يتوقف وهم التعقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين بعد
تصور هما على نظر وفكر والبدهي بهذا المعنى يتناول المشاهدات وهي قضايا يستفاد العلم
بها من الحس الظاهر ويسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس او من الحس الباطن ويسمى
قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان لنا خوفا وغضبا ومنهم من فسر التهم البدهي بانه الذي
يقتضي التعقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشيء ويسمى الاول ضروريا فالبدهي بهذا
التفسير اخص من الضروري مطلقا وبالتفسير الذي ذكره او لا مرادف له ومعنى ان يراد

تصديقا لان لحوق الحكم بالذات انما هو للنسبة الحكمية بتمشي التفسيرين طردا وعكسا وان اريد به اللحوق مطلقا سواء كان
بالذات او بواسطة فخروجهما من التهم ودخولهما في التصور ممنوع على ان ذكر الكيفية واردة اللحوق يكلف وعلى تقدير ان
يجعل اللحوق مجازا عن التعلق لذلك الحكم بالجملة انما هو للنفس فكما ان الادراكات البدنية لاحقة للنفس عارضة لها
كذلك الحكم لاحق للنفس عارض لها وهذا اتم لا يخفى بعد تامل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام ومطارح الافهام ☆ منه

بالتسم البديهي في هذا التقسيم ما هو مرادف للضروري والالم يخص القسم في البديهي والكسبي
ولما كان كثير من المحققين جعلوا التسم حكما والمقسم حصل القسم في التقسم تعلق الشيء
مع الحكم عليه بنفي او اثبات ذكر في مثال التسم البديهي الحكم بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان فنهما على ان الحكم هو التسم عند طائفة وجعل التسم
في التقسيم متعلق الشيء مع الحكم باحدهما وفي المثال الحكم بنيهما على الجهار عند جعل
التسم عبارة عن متعلق الشيء مع الحكم واما قلنا ان البعض من كل من التصور
والتسم بديهي والبعض من كل منهما كسبي لانه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات
والتصديقات باسرها ضروريه او مكتسبه وكل منهما باطل اما الاول فلانه لو كانت
التصورات والتصديقات باسرها ضروريه لما فقدنا شيئا منها اي يكون الكل
حاصلا لنا بلا نظر وفكر واللازم بطلان كثير من التصورات والتصديقات
غير حاصل لنا بلا نظر وفكر واما الثاني فلانه لو كانت التصورات والتصديقات
باسرها مكتسبه لما تحصلنا على شيء منها واللازم بطلان كثير من التصورات والتصديقات
قد تحصل علينا بيان الملازمة ان النظري انما يكتسب من معارف اخرى سابقة عليه
كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لزم اسناد كل منها الى امر في موضوعا
ثانية فيلزم الدور او التسلسل وكلاهما محال وكل ما يتوقف حصوله على امر في موضوعا
غير ثانية فيلزم التسم الى غير النهاية وكل من الدور والتسم يستلزم امتناع تحصيلنا
على شيء من التصورات والتصديقات اما الدور فلانه متوقف تحصيلنا على شيء
على ما توقف عليه فتوقف تحصيلنا على شيء على نفسه لان المتوقف على المتوقف على
الشيء متوقف على ذلك الشيء وما يتوقف حصوله على نفسه امتنع حصوله واما التسم فلان

تحصلنا

تحصيلنا على شيء من التصورات والتصديقات متوقف ج على تحصيلنا على لانهاية له
في التعقل وحصول ما لانهاية له في التعقل ج لاستلزامه احاطة الذهن بما لانهاية له والموقوف على
المحال ج فتحصيلنا على شيء من التصورات والتصديقات ج وقد اعترض على التصورات
بانه ان اريد بكونها مكتسبة ان المراد تصور الشيء بكنهه فمختار ان الكل كسبي ولزوم الدور او التسلسل
او نحوهما ان جاز اتباعه فالتصور بكنهه في الاكتساب الى التصور بوجه ما لاحتمال ذلك الوجه
كنهه فانه عرض من عوارضه والعوض لكنهه والغرض ان تصور المجهول مكتسب فيلزم
الدور او التسلسل لانا نقول انما يلزم الدور او التسلسل لو توقف اكتساب تصور الشيء بكنهه
على تصور كنهه بعرفه وهو ممنوع اذ يجوز ان يكتسب تصور الشيء بكنهه من تصور شيء اخر
بوجه ما وان عنى بالمراد تصور الشيء بوجه ما مختار ان الكل ضروري اذ كل شيء متوجه اليه العقل
متصور بوجه ما فان قيل نعني بالتصور اعم من ان يكون بكنهه او بوجه ما او نعني مجملا
بان يكون البعض بوجه ما والبعض بكنهه اجيب عن الاول بان العام في ضمن الخاص
وقد ابطلناه وعن الثاني بما مر من ان الكل ضروري والجواب عن اصل الشبهة
انا نعني بكل التصورات كل واحد مما صدق عليه انه تصور اعم من ان يكون بكنهه او
بوجه ما على وجه يشمل جميع افراد التصور بوجه ما وجميع افراد التصور بكنهه والملزم من بطلان
كل واحد من العينين منفردا عن الاخر بطلان هذا فانه لو كان الكل ضروريا بهذا
المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل لجميع افراد التصور بوجه ما لجميع افراد التصور
بكنهه ضروريا فلا يكون شيء منهما مفقودا ولو كان الكل بهذا المعنى كسبيا لزم
الدور او التسلسل واعترض ايضا بانه على تقدير ان يكون الكل مكتسبا يكون القضايا
المذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبة فلا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم لانا نمنع

على حركة فكره والحركة الفكرية لا تقع الا في زمان فاحاطة الذهن بما لا تناهي متوقف
على انقضاء ازمنة لا تناهي وهو محال لان الزمان من اول وجود النفس متناه فانا نقول
ح يتوقف السان على بطلان التناسخ وحدوث النفس فلزم بيان الخط بالنفي
والاولى ان تقال في بطلان هذا القسم لو كانت التصورات والتصديقات
باسرها مكتسبة لما تحصلنا على شيء منها بلا نظر وفكر واللازم بطلانه فقد حصل لنا كثير من
التصورات والتصديقات بلا نظر وفكر قال والنظر ترتيب امور
الخ لما ذكر ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى نظر وفكر احتاج الى تعريف
النظر والفكر والفكر يطلق على معان منها حركة النفس بالقوة التي التهاء مقدم الدودة
التي في البطن الاوسط من الدماغ اي حركة كانت اذا كانت في المعقولات
فانه اذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا وتلك القوة واحدة لكن تسمى بالاعتبار
الاول متفكرة وبالاعتبار الثاني متخيلة وهذه الحركة واقعة في مقولة الكيف فان الحركة
في الكم كما تقع في الكيفية المحسوسة تقع في الكيفية النفسانية بان ترتسم المخزونات الباطنة
في النفس شيئا بعد شيء عند الاستعراض ولا شك ان النفس لاحظ الامور
عند الاستعراض فالحركة التي للفكر والملاحظة التي للنظر والملازمها اطلق اسم احدهما
على الاخر فاستعمال المترادفين وقد يطلق الفكر على معنى ثالث اخص مما
ذكر وهو حركة النفس في المعقولات بتدريج من المطلوب مستعرضة للمعاني الحاضرة
عندها طالبة مبادية المؤدية اليه الى ان تجدها وترتبها فرجع منها الى المطلوب والفكر
بهذا المعنى هو الذي ترتب عليه العلوم الكسبية ولاحظ المعاني الحاضرة
عند الاستعراض على الوجه المذكور يسمى ايضا نظرا وقد يطلق اسم احدهما على الاخر

نظر

كل قضية ذكرت في بطلان هذا القسم مكتسبة فتحتاج الى غيرها فلزم الدور او التسلسل فلا تحتاج واجب بان القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الامر فان كانت معلومة على تقدير كون الكل مكتسبا سلم الاحتياج سالما عن المنع والا لزم استناد هذا التقدير لا سلزامه خلاف ما في نفس الامر قلنا لم انه اذا لم يكن معلومة يلزم استناد هذا التقدير قوله لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر قلنا لانا نمنع انه يستلزم خلاف ما في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان انتفاء المعلومية لازما لهذا التقدير وهو ممنوع واجب بان هذه القضايا معلومة في نفس الامر فان كان هذا التقدير واقعا في نفس الامر يكون واقعا مع معلوميتها لان ما هو الواقع في نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة في نفس الامر فتم الاحتجاج سالما عن المنع واللازم لمط وهو انتفاء كون الكل مكتسبا في نفس الامر ويمكن دفع الاعتراض بوجه اخر وهو ان قول المعترض لو كان الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة في بطلانه مكتسبة ان اراد به انها تكون مكتسبة في نفس الامر فتم الاحتجاج وان اراد به انها تكون مكتسبة على التقدير فسلم ولكن الاحتجاج موقوف على معلوميتها في نفس الامر لا على كونها غير مكتسبة على التقدير وقوله لانا نقول لانا نمنع ان التسلسل في هذه الصورة محال قوله لكم يلزم احاطة الذهن بما لا تناهى وهو محال سلمنا ان اردتم انه يلزم احاطة الذهن بما لا تناهى على سبيل التعاقب فنمنع وهو سلم واستناعهم وان اردتم احاطة الذهن بما لا تناهى دفعة واحدة فاستناعها سلم ولزومهم فان المعارف السابقة معدات للاحقة وواجب بقاء الاسباب المعدة مع المسببات فجواز استناد المعد بعد وجود المسبب لا يحال سن استناع احاطة الذهن بما لا تناهى بطريق اخر وهو ان اللاحق متوقف

بهذا الاعتبار وكان المنظر الى تغاير مبنيهما فجمع بينهما وقد تطلق الفكر على الحركة من
المطالب المبادى من غير ان تضم اليها الرجوع منها اليه ولما كان العلوم المكتسبة
متوقفة على الفكر بالمعنى الثانى والترتيب على الوجه الخاص لازم بين له رسم المصنف
به والترتيب جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها الاسم الواحد ويكون لبعض تلك
الاشياء نسبة الى البعض بالتقدم والتاخر فى الرتبة العقلية وهو اخص من التاليف
لان التاليف لم يعتبر فيه النسبة قوله امور اراد بها اثنين فصاعدا قوله معلومة
اى متصورة او مصدق بها تصديقا يقينيا او غيره ليتناول النظر الواقع فى التصور
والتصديق الشامل لليقين والاعتقاد والظن قوله على وجه يودى الى استعلام
ما ليس بمعلوم ليكون التوقف مخصوصا بالنظر والفكر بالمعنى الثانى وبهذا التعريف
باعتبار العلل الاربع المادية والصورية والفاعلية والغائية وليس المراد بالتعريف بالعلل
الاربع ان تحمل انفسها معرفات فانه لا يصح فانه لزوم صدق المعرف على المعرف
والعلل لا تصدق عليه بل المراد ان يحمل المعرف محمولات على المعرف باعتبار
العلل فيكون التوقف لشئ المركب باعتبار وجوده لان غير المركب
لا تصور له العلل المادية والصورية وغير الموجود لا تصور له الفاعل والغائية فيكون
التعريف رسميا لان المحمولات على الشئ باعتبار العلل محمولات باعتبار الامور
الخارجة على الشئ والمحمولات التى تكون باعتبار الامور الخارجة لا تكون ذاتية فيكون
التعريف رسميا وقوله ترتيب امور معلومة حاصة ماخوذة من العلة المادية والصورية
والفاعلية واحدة منها وسمى المادة مذكورة بالمطابقة والاخريان بالالتزام وقوله
على وجه يودى الى استعلام ما ليس بمعلوم حاصة ماخوذة من العلة الغائية وبذلك

الامور

الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور تام معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى
تصديق فحة او دليلا والاول كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان والثانى نحو قولنا
العالم ممكن وكل ممكن فله سبب الموصل الى التصديق بقولنا العالم له سبب وقدم العلم القول الحق
على الحق فى الوضع لتقدمه على الحق بالطبع لتناسب الوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون
الشئ بحيث يتوقف عليه غيره ولا يكون موثرا فيه كتقدم الواحد على الاثنين فان الاثنين متوقف
على الواحد ولا يكون الواحد موثرا فيه والقول الشارح بالنسبة الى الحق كذلك لان القول الشارح
من قبيل التصور والحق من قبيل التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا اذ كل تصديق
فهو متوقف على تصور طرفيه وتصور النسبة بينهما فانه امتناع الحكم عند الجهل باحد هذه الثلثة ولا يكون
هذه التصورات موثرة فى الحق قال الفصل الثانى فى الاقوال الشارحة اقول
الاقوال الشارحة ذكر فيه ثلثة مباحث الاول فى شرايط المعرف الثانى فى اقسام المعرف
الثالث فى بيان ما يعرف وعرف به المبحث الاول فى شرايط المعرف معرفة الشئ ما
يستلزم معرفة الشئ والمراد بمعرفة الشئ المعرفة التى هى اعم من المعرفة الحاصلة من التعريف
الحدى ومن المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمى لتناولها هذا التعريف لكن على هذا التعريف
يلزم ان يكون المحدود والمرسوم معرفا للحد والرسم لانه يصدق على المحدود والمرسوم ان
معرفة مستلزمة لمعرفة الحد ومعرفة الرسم الا ان يراد بالاستلزام استلزام السبب
للسبب لا العكس لكن الاستلزام اعم من استلزام السبب للسبب وبالعكس ولا
دلالة للعام على الخاص وقيل معرفة الشئ ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشئ وهذا انما
يستقيم على راى من يجوز التعريف بالمفرد واما من لم يجوز التعريف بالمفرد فلا يصح
هذا التعريف لعدم اطراده فانه يصدق على الخاصة اللازمة البينة البسيطة التى يكون معرفتها

المراد بالمعرفة ههنا العلم بالشئ من حيث
سواء كان متصورا بكنهه او بوجه ما
وسواء كان ممتازا عن جميع ما سواه
او لا بل عن بعض معين او مبهم كما يجوز التعريف
بالعام والاخص كما سيجئ فانه يجوز التعريف
بجميع المساوى من المعرف والمعرف
كما الصادق ٩ م

سببا للمعرفة ذي الخاصة والحق ان التعريف بالمفرد لا يصح لان الشيء المطلوب تصوره بالنظر
يجب ان يكون متصورا بوجه ما والا امتنع طلبه ولا بد من تصور يستفاد منه التصور
المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه والتصور بوجه مدخل في التصور المطلوب فوجب
ان يكون التصور من ثنى وقوع التصور المطلوب فلا يقع التصور المطلوب بمفرد فالمفرد لا يفيد التصور
المطلوب مؤلف فمعرفة الشيء قول شارح تصور الشيء فيخرج به الحد فنقول لو احتاج المعرف
الى معرف لتم واللازم بطل ان الملازمة انه لو احتاج المعرف الى معرف لاحتاج
معرف المعرف الى معرف وهلم وايضا لو كان للمعرف معرف لزم تساويهما لان
شرط المعرف مساواته للمعرف لكنه اخص منه لانه معرف خاص هو كونه معرفا للمعرف
فلا يصح التعريف به اجيب عن الاول بان معرف المعرف مندرج تحت المعرف المطلق
من حيث هو معرف ومتاز عن سائر المعرفات باضافته الى المعرف المطلق فاذا
عرفنا مطلق المعرف لزم معرفة معرفة من حيث هو معرف واضافته الى المعرف ايضا
معلومة عند معرفة المقتضاف فصير هو مجهولا معلوما فلا يحتاج الى معرف اخر قيل
وهذا نظر لان مجموع المركب من المعرف مع الاضافة معرف بالجزئين المعرف و
الاضافة ولا يلزم من كون الجزئين معلومين بالقوة كون المجموع منهما غير محتاج الى معرف
والجواب الحق ان هذا التقسيم في الامور الاعتبارية فيقطع باعطاء اعتبار العقل
فان العقل قد يعتبر معرف المعرف من حيث انه معرف وبه يوقف المعرف وبهذا
الاعتبار لا يحتاج الى معرف وقد يلمحه العقل الا انه ينظر اليه من حيث هو محتاج
الى معرف ولا يعتبر العقل على هذا الوجه دائما فيقطع ايضا باعطاء اعتبار العقل على هذا الوجه
والجواب عن الثاني انه يجوز ان يكون الشيء باعتبار ذاته مساويا ومثلا وباعتبار

عارض من عوارضه اخص منه ومعرف المعرف كذلك فانه باعتبار ذاته مساو
للمعرف وباعتبار انه معرف خاص اخص منه وهو باعتبار انه مساو معرف
للمعرف لا باعتبار انه اخص ومعرف الشيء يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف
لان العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف والسبب سابق على المسبب واذا كان
العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف يجب ان يكون اجلى منه فلا يصح تعريف الشيء بما يساويه
في الظهور والخفاء اي يكون ما جهل معرفا حالة اذا علم علم المعرف واذا جهل جهل المعرف كما قيل الزوج
عدد ليس بمفرد فان ما ليس بمفرد مساو للزوج في الظهور والخفاء ولا يصح ايضا تعريف الشيء بنفسه
والا لزم ان يكون العلم به حاصلا العلم به فيلزم عدم الشيء على نفسه سواء جعل المعرف نفس المعرف
فقط كقولهم الحركة اي الانتقال او جعل المعرف مع غيره كقولهم الانسان حيوان ناطق
والاول شامل للعرض والثاني للجوهر ولا يصح تعريف الشيء بما هو اخفى منه سواء كان
الاخفى على المعرف اولم يتوقف واذا توقف عليه فاما بمرتبة واحدة وهو الدور المعي واما اذا توقف عليه
باكثر من مرتبة واحدة وهو الدور المعي فاما اذا توقف عليه بمرتبة واحدة فكتعريف الشمس بانه
كوكب نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان ظهور الشمس فوق الافق واما اذا توقف عليه
باكثر من مرتبة واحدة فكتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه منقسم متساويين
ثم تعريف المتساويين بالشيئين ثم تعريف الشيئين بالاثنين واما التعريف بالاخفى
الذي لم يتوقف على المعرف فكما يقال النار كرة شبيهة بالنفس والنفس اخفى من النار
لكن لم يتوقف معرفة النفس وحتى ان عدم الاعم من التوقفات لشهرته وظهوره لان شروط
الاعم وعلاماته اقل من شروط الاخص وعلاماته فان كل ما هو شرط للعام وعلامة له فهو شرط
للخاص وعلامة من غير عكس ولا شك ان ما قل شرطه وعلاماته اكثر وجودا عند العقل

فيكون اشهر واظهر عند العقل والاظهر عند العقل يجب تقديمه لان المتعلم يدرك اولا ثم
ينتقل الى الاخص قيل انما يجب تقدم الاعم في الحدود التامة لان الاعم فيها هو
هو الجنس وهو يدل على شئ مبهم غير محصل بعينه ويحصله الاخص الذي هو الفصل فاذا
لم تقدم الجنس يخيل الجزء الصوري من الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء و
المانع في غير الحد التام فتقديم الاعرف اولى وليس بواجب وفيه نظر فان
جميع الذاتيات في الحد التام ليس الا الجنس والفصل القريبين وهذا المعنى محقق سواء قدم الجنس
على الفصل او اخر فان تقدم الجنس على الفصل ليس بالجزء الصوري للحد التام حتمة وذلك لان
تقدم الجنس على الفصل اضافة عارضة للجنس بالقياس الى الفصل والاضافة العارضة للشئ بالقياس
الى غيره متاخرة عنهما متوقفة عليهما فلا يكون متوقفا عليه الجنس والفصل والوجود هما الاجمالي
الوحداني والوجود هما التفصيلي فلا يكون جزءا صوريا للحد التام لما قال اذكرم ان
تقدم الجنس على الفصل ليس بجزء صوري للجنس والفصل ولا يلزم ان لا يكون جزءا صوريا للحد
التام فانه يجوز ان يكون للحد التام مادة هي الجنس والفصل وصورة هي تقدم الجنس على الفصل
لانا نجد ان للحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود مطابقة فكل ما لا يكون
جزءا من الحقيقة المحدودة لا يكون جزءا من الحد التام وكل ما يكون جزءا من الحد التام يكون جزءا من المحدود وتقدم
الجنس على الفصل ليس بجزء من المحدود فلا يكون جزءا من الحد التام والا لكان جزءا من الحقيقة المحدودة وهو باطل
الجزء الصوري على تقدم الجنس على الفصل بطريق المجاز ولا يلزم من وجوب تقدم الجنس على
الفصل باعتبار الاستلزام ووجوب تقدم الفصل على الجنس باعتبار التحصل لا يمتنع
ان يكون تقدم الجنس على الفصل لاول الاعتبارين وتقدم الفصل على الجنس لثانيهما جزءا صوريا
للحد المستوفي لهما والحق ان العام حسنى ان تقدم على الخاص في التعريف سواء كان العلم

وهو الاعم وانما سماه اعم لانه اكثر وجودا عند العقل ويكون اشهر واعرف

كونه جزءا صوريا بالجواز ان لم نقل بشرطية كما ان وجوب تقدم الجنس على الفصل ص

حسنا او عرضيا عاما وسواء كان الخاص فصلا او خاصة لان الخاص عند العسر والعسر لا يحصل
الا بعد الاشتراك فلا بد من اعتبار المشترك اولا حتى تصور العسر ويمكن ان يجتنب
في التعريفات عن الالفاظ الغريبة اي التي لا يكون استعمالها مشهورا او يحمل يجب قوم
قوم وتعاملها المعتاد وعن الالفاظ المجازية اي الالفاظ المستعملة في غير ما وضعت
لعلاقة منها لانها محتاجة الى كشف وبيان فلزم احتياج القول الشارح الى قول ويمكن ان
يجتنب في التعريفات عن التكرار من غير ضرورة او حاجة سواء كان المكرر نفس الحد مثل ان
يقال العدد كثرة مجتمعة من الاحاد والمجتمعة من الاحاد نفس الكثرة او بعض افراد الحد مثل
ان يقال الانسان حيوان حساس ناطق فان الحيوان يوخذ في حد الجسم حين يقال انه
جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فقد كرر الجسم الذي هو بعض افراد حد الانسان
واما التكرار يجب الصحة فهو الذي لو لم يقع التعريف صحيحا مثل التكرار الذي يقع
في تعريف المتضايفين فان المتضايفين هما اللذان يكونان معاني التعقل والوجود
مثل الابوة والبنوة فانه لا يتصور احدهما بثبوت الا عند ثبوت الاخر وكذا التعقل
كل منهما الا عند ثبوت تعقل الاخر فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي
يصير كونهما متضايفين لتحصيلا معاني التعقل ويخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما فيجب
ان يقع تكرار للسبب حتى يلزم منه تخصيص البيان بالمطلوب منهما بالتعريف مثل ان يقال
الاب حيوان تولد من نطفة حيوان اخر من نوعه من حيث تولد من نطفة حيوان اخر
من نوعه فالحيوان هو الذات الذي هو معروض اضافة الابوة والاخ الذي هو من نوعه
هو ذات الابن الذي هو معروض اضافة البنوة وقد اخذا معا بين عن الاضافة والتولد
من نطفة سبب صدورها ومن حيث تولد من نطفة تكرار ضروري للسبب فذكر

ل ص

ا بين ص

السب للحوق الاضافة الى الحيوان الذى هو معروض اضافة الابوة وتكراره
لبعض البيان . وان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية فلو لم يكرر
لم يكن التعريف صحيحا لانه قد يصدق الحد على الابن لان الابن قد يكون كذلك
فلا يكون الحد مطردا فلا يكون صحيحا واما اذا كرر لم يصدق الحد على الابن فان الابن وان
كان حيوانا متولدا من نطفة حيوان اخر من نوعه لكن لا يكون ابنا من هذه الحيثية بل انما يكون
من حيث تولد من نطفة شخص اخر من نوعه فصح الحد بتكرار بعض اجزائه ولا يصح بدونه
واما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذى لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لا يكون
كاملا وقد حصل كثير من المنطقيين تعريف المركب من الذات والعرض الذاتى
لمن هذا القبيل كما فى قولهم الانف الافطس انف ذو تقعر لانه يكون ذلك التقعر
الذى الانف فصار الانف والتقعر مكررا وهذا التكرار انما ساغ للحاجة فانه لو لم يقع
تكرار فى التعريف يكون صحيحا فانه يجوز ان يقال فى تعريف الانف الافطس هو شئ
ذو تقعر مختص بالانف فيكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا لان السؤال عن
الانف الافطس فاحتاج المجيب الى هذا التكرار ليكون الجواب مطابقا للسؤال
فاذا لم يكرر لم يكن كاملا قيل لا فرق بين الحاجة والعدم اذ المسئول عنه فيهما ان كان هو
المعروض فقط فلا حاجة الى التكرار ولا عدم وان كان المعروض مع العارض فالتكرار
ضرورى فى محل الحاجة والا احتمل التعريف وانجب بان سهما بونا بعيدا فان التكرار
الضرورى هو الذى لو لم يكن لم يصح التعريف صحيحا والتكرار فى محل الحاجة هو الذى لو لم
يكرر لم يكن التعريف تاما والحق ان هذا النوع من المركبات وهو المركب من الذات
والعرض الذاتى لا يكون التكرار فى تعريفه ضروريا باعتبار ان السائل سؤاله عن المجموع

صح

صح ان تكرار الذات مرة لتعريفه ومرة لتعريف العرضى الذاتى وليس ضرورى فى
نفس الامر لانه لو كان السؤال عن العرض الذاتى وحده لم يكن هناك حاجة الى التكرار
لكن اصاح المجيب الى التكرار ليكون جوابه مطابقا للسؤال قال الثانى فى
اقسام المعرف اقول البحث الثانى فى اقسام المعرف معرف الشئ يجب
ان يساويه فى العموم والخصوص اى فى الصدق على معنى انه يجب ان يصدق المعرف
على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الاطراد والمنع وبالعكس اى يجب ان يصدق
المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الجمع والانعكاس لانه لو لم يكن مساويا
لفى الصدق لكان مباينا له او اخص منه من وجه لا يكون كذلك واما الثالث
فلان الاخص مطلقا لا يشتمل على جميع افراد المعرف فيكون اقل وجودا وما هو اقل
وجودا اخفى والاخفى لا يصلح للتعريف واما الرابع فلان الاعم مطلقا لا عسر ما هيته للمعرف
عن غيره لانه مشترك بينها وبين غيرها والمشترك بين الشيئين لا يميز احدهما عن
الاخر ولان تصور الاعم مطلقا غير مستلزم لتصور الاخص فان تصور الحيوان والناطق
غير مستلزم لتصور الانسان اذا عرفت هذا فقول المعرف على اربعة اقسام حد تام
وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص ووجه الحصر فى هذه الاربعة ان المعرف الذى هو
غير للمعرف وساو له فى الصدق لا يخلو من ان يكون داخلا فى المعرف او خارجا عنه
او مركبا منهما والاول وهو ان يكون المعرف داخلا فى المعرف اما ان يكون جميع اجزاء
المعرف وهو الحد التام كالحيوان الناطق فى تعريف الانسان او لم يكن المعرف
جميع اجزاء المعرف وهو الحد الناقص كالجسم النامى الناطق او الجسم الناطق او الجوهر
الناطق فى تعريف الانسان والثانى وهو ان يكون المعرف خارجا عن المعرف

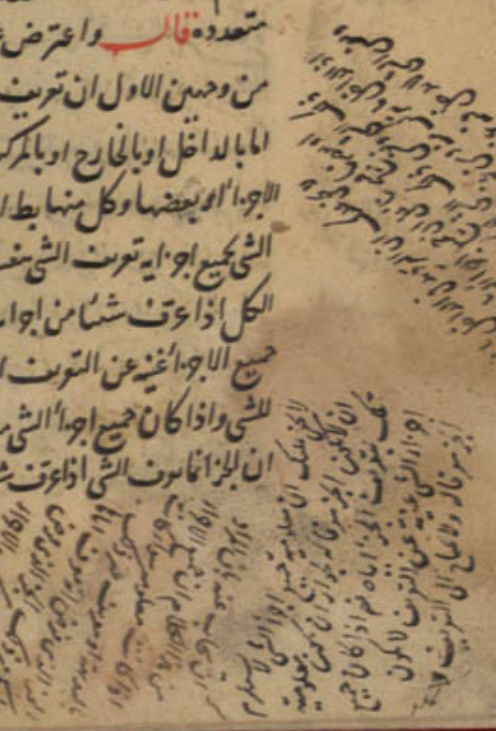
او اخص منه مطلقا او لم يكن واحد منهما مطلقا والكل باطل اما الاول والثانى فظاهر لان المعرف يجب ان يكون مساويا للمعرف بحسب الصدق والمباينة والاخص من وجه ص

ان اراد ان اللام لا يميز المهية عن غيرها فى الانسان مع قطع النظر عن التعريف ثم التعريف التام والناقص انما يكونان للمهية فى هذه المرتبة ولا فرق فى تصور الاعم بين ان يكون المعرف

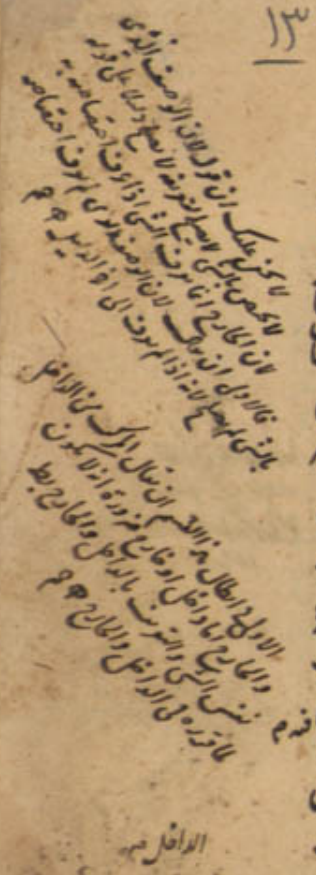
لتصور الاخص ان اراد به التصور بالكنه فممنوع لان الاخص لا يتصور بالكنه لان التعريف لا يتعلق الا بالامور الكلية وان اراد به التصور بوجه ما فمسلم لان تصور الحيوان بوجه ما مستلزم لتصور الانسان بوجه ما فانا نعلم اجمالا ان الحيوان الذى ما مستلزم تصوره تصور الانسان بوجه ما والتصور بالكنه ملازم للتصور بوجه ما

هو الرسم الناقص كالماشي المنتصب القامة في تعريف الانسان والثالث وهو ان يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا اي يكون المميز فصلا قريبا يسمى حدا ناقصا ايضا كالماشي الناطق في تعريف الانسان وان كان بالعكس اي يكون المميز خارجا فهو الرسم التام ان كان الداخل الجنس القريب كالحيوان الضاحك وان كان الداخل غير الجنس القريب فهو الرسم الناقص ايضا كالجسم النامي الضاحك او الجسم الضاحك او الجوهر الضاحك في تعريف الانسان وظاهر كلام المصنف يقتضي ان يكون المميز الخارجي مع اي جنس كان قريبا او بعيدا يسمى رسما تاما وهو جائز ان يكون الرسم التام اكثر من واحد وعلى ما قرر لا يكون الرسم التام الا واحدا كما ان الحد التام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة والرسوم الناقصة فيجوز ان يكون متعددة. قال واعترض عليه اولا اقول اعترض الامام على التعريف من وجهين الاول ان تعريف الشيء لا ان تعريف نفسه مع وجه التعريف اما بالداخل او بالخارج او بالمركب منهما والاول اما ان يكون الداخل جميع الاجزاء او بعضها وكل منهما باطل اما جميع الاجزاء فلان مجموع اجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف الشيء نفسه وهو محال واما بعض الاجزاء فلان الجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيئا من اجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من الاجزاء لكان جميع الاجزاء اغنية عن التعريف او معرفا بغير ذلك الجزء الذي فرض انه يعرف للشيء واذا كان جميع اجزاء الشيء معلوما فلا يمكن ذلك الجزء معرفا له من حيث ان الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه فذلك الجزء المعرف اما ان يكون المعلوم

المعرف



المعرف هو تعريف الشيء نفسه او ما هو خارج عنه فلزم التعريف بالخارج والتعريف بالخارج محال لان الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه فاذا لم يعرف اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته والاختصاص هو ثبوت الوصف للشيء وانتفاؤه عن غيره فمعرفة الاختصاص توقف على معرفة الشيء ومعرفة ما يغايره من الامور الغير المناسبة اذ مع عدم معرفة الاختصاص مع الجهل بالشيء وبما عداه فتوقف معرفته على معرفة الشيء وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المناسبة وذلك مع فاته يلزم من معرفة الشيء الدور ولا نعني بتوقف معرفة الشيء على تعريف الخارج اياه وتعريف الخارج اياه توقف على معرفة اختصاصه بالشيء ومعرفة اختصاصه بالشيء توقف على معرفة الشيء فيلزم الدور ومن معرفة ما عداه من الامور الغير المناسبة لحاظة الا من حيث ما سماه لان ما عداه غير ما سماه والمركب من الداخل والخارج خارج لان المركب من الداخل والخارج لا يكون نفس الشيء ولا داخلا فيه والا يلزم ان يكون الخارج داخلا لان الخارج جزء من المركب منه ومن الداخل وجزء الجزء جزء لا يقال المركب من الداخل والخارج لا يكون خارجا والا يلزم ان يكون الجزء خارجا لانا نقول دخول المركب في الشيء يوجب دخول كل جزء منه فيه واما خروجه عن الشيء لا يوجب خروج كل جزء منه عنه فيلزم من بطلان التعريف بالخارج بطلان التعريف بالمركب من الداخل والخارج الثاني ان الشيء المطلوب تصوره ان كان مشعورا به امكن تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به امكن طلبه لامتناع توجه الطلب نحو المجهول به. قال واجب عن الاول اقول اجب عن الاعتراض الاول بان التعريف بالداخل والخارج صحيح اما التعريف بالداخل اذا كان جميع الاجزاء فلانه ان جمع



الاجزاء نعم حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء نفسه فان الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على شئ يمتنع ان يكون نفس ذلك الشئ حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء نفس الشئ واما التعريف بالداخل اذا كان نفس الاجزاء فصحيح وقوله الجزاء ما يوقف الشئ اذا عرف سئل من اجزائه قلنا لا يلزم فان معرفة الشئ ليس بواجب ان تقف شئ من اجزائه لجواز استغنائها جزءا باسرها عن تعريف الجزء بما قوله اذا كان جميع الاجزاء معلومة يكون الكل معلوما فان الكل غير جميع الاجزاء فجوز ان يكون جميع الاجزاء معلومة ولا يكون الكل معلوما فمحتاج الكل الى التعريف والجزء لمعرفته واما التعريف بالخارج فلانه رد قوله الخارج ما يوقف الشئ اذا عرف اختصاصه به قلنا لا يلزم قوله لان الوصف الذي يختص بالشئ لا يصح لمعرفته فلا نسلم قوله فاذا لم يعلم اختصاصه به احتمل اختصاصه به فلا يتوقف معرفته قلنا لا يلزم انه اذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فانه يجوز ان يكون مختصا به في نفس الامر ولم يعلم اختصاصه به فلا يكمل عدم اختصاصه به يرجح عند موقف فان افاده الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف تتوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه وذلك انما تتوقف على اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف وشموله لكل نفس الامر فانه لو لم يكن مختصا لكان شركا بين الموصوف وغيره فيكون لعم منه والعام لا يلزم من تصوره تصور الخاص ولو لم يكن شاملا لكان اخص والاخص اخفى فلا يصلح للتعريف وافادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف لا تتوقف على العلم بالاختصاص والشمول فان المعد للتصور هو معرفة الوصف المختص الشامل دون الموصوف لانه متى بحث عن كل من تصوره الى تصور الموصوف وان لم يعلم اختصاصه وشموله ولئن سلم ان التعريف بالخارج تتوقف على معرفة اختصاص الوصف الخارجي

فلا يكون الجزء معرفا لها قلنا لا يلزم ان جميع الاجزاء اذا كانت معلومة يكون الكل معلوما قوله

لا يلزم من كون الوصف الخارجي مختصا بالموصوف جواز ان يكون من الوصف المختص الشامل قوله

بالموصوف لكن لا يلزم لزوم الدور ومعرفة ما لا تناهي قوله معرفة الاختصاص تتوقف على معرفة الموصوف وعلى معرفة ما عداه مما لا تناهي محالا فلا يلزم الدور ولا الاحاطة قال المصنف وبهذا الجواب ضعف فان تقدم كل واحد من الاجزاء بالطبع لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع لما دل على مغايرته جميع الاجزاء نفس الشئ فانه يجوز ان يكون كل واحد من الاجزاء مقدما بالطبع والكل من حيث هو كل ومجموع لا يكون متقدما ويكون جميع الاجزاء نفس الشئ فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء الا اذا سلم تعريف الشئ نفسه واما قوله معرفة الشئ ليس بواجب ان يعرف بسائر اجزائه جوازا استغنائها باسرها فقال لو كانت الاجزاء باسرها حتى الصوري معلومة كانت الجملة معلومة لانه لعلم كل جزء علم الكل لكن الجملة معلومة عند العلم بجميع الاجزاء الصوري لم يفد التحديد معرفة المحدود لكنه مفيد عندكم واذا كانت الجملة معلومة عند العلم بجميع الاجزاء يكون غنيا عن تحديد الجزء ايضا فلا يكون الجزء معرفا لها ولما قوله في الجواب عن التعريف بالخارج توقف الموصوف موقوف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما تتوقف على احتصاصه وشموله في نفس الامر لا العلم بهما فقال لو استلزم الخارجي تصوره تصوره فان كان الخارجي متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن الخارجي متصورا لم ينع التعريف به ثم قال المصنف بل الجواب ان التوقف بجميع الاجزاء متعذر فان الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد استحضار الاجزاء مجموعة بحيث تحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء نفس المركب لكن جميع الاجزاء معتبرة في الذهن على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان تحصل لجميع الاجزاء وجود واحد وبهذا الاعتبار هو المحدود وثانيهما على سبيل التفصيل بان تحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد فلا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال بجميع الاجزاء على سبيل

من الامور الغير المتناهية فتن العلم بالاختصاص يتوقف على العلم بالموصوف بوجه ما وعلى العلم بما عداه قوله

لا يقال ان اريد بالاختصاص ما يعم الاختصاص بالموصوف بوجه ما فلا نسلم ان ذلك الوجه ايضا غير متناه فلا يتوقف الاختصاص بالموصوف على معرفة ما لا يتناهى وان اريد به الاختصاص بالموصوف لا بوجه ما فمسلم لكن لا نسلم ان الوصف الخارجي يفيد الاختصاص بالموصوف بوجه ما فتأمل

التفصيل تعريف الشيء نفسه بيان ذلك ان تعريف المركب يجمع الاجزاء امعناه ان تصورات
جميع الاجزاء عند تصور جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء الا ان جميع تصورات
الاجزاء عبارة عن جميع وجودات الاجزاء في الذهن لان تصور الشيء عبارة عن وجوده
في الذهن فتصورات جميع الاجزاء وجوداتها في الذهن ووجودات الاجزاء في الذهن غير
وجود جميع الاجزاء في الذهن اعني وجود المركب اما بالذات او بالاعتبار فان وجودات
الاجزاء وجودات متعددة متعلقة بالاجزاء بان يكون لكل جزء وجود في الذهن مغاير لوجود
الكل اما بالذات واما بالاعتبار ووجود جميع الاجزاء وجود واحد متعلق بالكل ولا شك ان
الوجودات المتغايرة المتعلقة بالاجزاء غير وجود واحد متعلق بالكل فتصورات الاجزاء غير تصور
الكل فلا يلزم من تعريف الكل تعريف الشيء نفسه فان قيل لا يمكن ان يكون الكل من الاجزاء
وجود على حدة في الذهن فيلزم ان يكون لكل من الجنس والفصل في الذهن وجود مغاير لوجود
الكل في الذهن فامتنع حمل احدهما على الكل بالمواطاة وامتنع انضمامهما على المجموع الحاصل منهما
بالمواطاة وشرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف في الصدق واذا لم يمكن حمل الكل بالمواطاة
امتنع ان يكون مساويا فامتنع التعريف به قلنا ان يكون المجموع موجودا بوجود واحد في الذهن
فيلزم ان يكون جميع الاجزاء موجودة في الذهن بوجود واحد فيلزم تعريف الشيء نفسه اجاب بان الكل من
الجنس والفصل وجودا مغايرا لوجود الكل في الذهن وامتنع حمل احدهما على الكل بالمواطاة بهذا
الاعتبار وامتنع ان يكون جميع الاجزاء بهذا الاعتبار مساويا للماهية في الصدق لكن شرط المعرف
ان يكون مساويا للمعرف في الصدق باعتبار ما باعتبار ما يتعدد الوجود لكل من
الجنس والفصل وان كان لهما وجود مغاير لوجود الكل ومع اعتبار تعدده بهذا التعدد لا يحمل احدهما
على الكل لكن باعتبار ان كلا منهما قد وجد مع الكل بوجود واحد يصدق احدهما على الكل وعلى

بد من ان يكون المجموع موجودا بوجود واحد تعريف الشيء نفسه وذلك لان الوجود الواحد باعتبار
الجزء مهما الجنس في الذهن تصور لما الجنس وباعتبار الجزء مهما الفصل تصور لما الفصل
وباعتبار الجزء بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل تصور للماهية فالتصورات متغايرة وان
كان الوجود في الذهن واحدا المجموع تصور الجنس والفصل غير تصور المجموع الحاصل من الجنس و
الفصل ومجموع التصورين مغاير لتصور المجموع فلا يلزم تعريف الشيء نفسه وكذا الرسم ان كان
مركبا يكون مؤداه مصوره ولم يلزم من تصور مؤداه تصور المرسوم بل توقف على استحضار
مجموع بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمرسوم وكذا الحد الناقص واما المؤدى فلا يفيد
لانه اذا كان مصورا يكون المعرف متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا
امتنع التعريف به والجواب عن الثاني ان توجه الطلب نحو الشيء المشعور به بعض اعتباراته
فلا استحالة فان الشيء المطلق صوره معلوم من وجه مجهول من وجه وتوجه الطلب نحو الشيء ذي
الوجهين لا نحو الوجه المعلوم او الوجه المجهول فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول

قال الثالث في بيان ما يعرف وبه يعرف اقول البحث الثالث
في بيان ما يعرف وبه من الحقائق والحقائق اما ان يكون بسيطا اي لا يكون لها وجدان
لا ملتئم من شيء او الكثر او مركبا اي يكون لها وجدان ملتئم من شيئين فصاعدا وكل واحد من البسيط
والمركب اما ان يتركب عنه غيره او لا فهذه اربعة اقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره
لا يحد لا حدا ما ولا حدا ما صالا لان كلا من الحد التام والناقص لا يمكن الا من المركب
لانه لا يحد ولا يحد به غيره فهو عدم كونه جزء لغيره كالواجب فانه لا جزء له ولا هو جزء لغيره فلا يحد ولا يحد به
والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد لانه لا يحد ويحد به الغير لانه جزء الغير كالجوهر فانه بسيط
لا جزء له ويتركب عنه غيره لانه جنس للجواهر فلا يحد ويحد به الغير والمركب الذي يتركب عنه غيره لا يحد لان

الاولى ان يقال كالجنس العالي
لعدم كون الجوهر جنسا
لملائكة ؛ جم

بان تقال كل جسم مولف وكل مولف ممكن فكل جسم ممكن او تستدل بالكلي على الكلي اي
باحد المتساويين على الاخر كاستدلال ثبوت الضحك للمتعجب بالقوه الذي هو
كلي مساو للانسان على ثبوته للانسان الذي هو كلي بان تقال كل انسان متعجب
بالقوه وكل متعجب بالقوه ضاحك وسمي هذان القسمان قياسا او بعكسه اي تستدل
بالجزئي على الكلي وسمي استقراءنا ما ان كان الاستدلال بجميع جزئيات الكلي عليه مثل ان
تقال كل جسم ذو وضع واستقراءنا قصاريا ان لم يكن الاستدلال بجميع جزئياته بل بعضها
مثل ان تقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والطير والدواب كذلك
والاستقراء الناقص لا يفيد اليقين جواز ان يكون حال البعض الذي لم يستقرأ بخلاف
ذلك البعض الذي استقرأ كالتمساح فانه لا يحرك فكه الاسفل فلا يصدق الحكم الكلي
او تستدل بالجزئي على جزئي اخر كاشتراكهما في وصف كاستدلال بحرمة الخمر على حرمة
النبيذ لاشتراكهما في الاسكار بان تقال النبيذ حرام كالخمر لاشتراكهما في الاسكار وسمي
تمثيلا في عرف المتكلمين وقياسا في عرف النحاة والجزء الاول وهو الخمر في مثالنا يسمى اصلا
والجزء الثاني وهو النبيذ في مثالنا يسمى فرعا والوصف المشترك وهو الاسكار يسمى
جامعا والجامع انما يفيد اذا ثبت كونه موثرا في الحكم اي موجبا له وما شرعت عرف مارة بالدوران
وهو ترتب الاثر على الشيء الذي له صلوح العليه وجودا وعدما اي توجد بوجوده وتعدم
بعدمه كترتب الحرمة على الاسكار وجودا وعدما اما وجودا فمثل ما العنب عند وجود الشدة
المطربة واما عدما فمثل كونه عصيرا لم تحدث فيه الشدة المطربة او عند صيرورته خلا او اوى بالسبر والتقسيم
وهو حصر الاوصاف في الاصل والغاء البعض ليتعين الباقي للعليه كما تقال علة حرمة الخمر اما
الاسكار او كونه ماء العنب او المجموع او غيرها وغير الاسكار لا يكون علة بالطريق الذي عند الحنفية

ربه او وحد الغير به فخرج بقوله كالحيوان فانه مركب من الجسم والنامي والحساس وهو مركب عنه وعن غيره كالانسان فانه مركب من الحيوان وحده فانه لا مركب سواء كان حدا تاما او حدا ناقصا وكذا الرسم التام فانه مركب من الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فمثل البسيط والمركب وكل لازمه لازمة غير مدخلي التصور برسم وكل ما هو خاصة لازمة مدخلي غير مدخلي التصور برسم وذلك الشيء بها قال الفصل الثالث في الحجة اقول لما فرغ من الفصل الثاني في الاقوال الشارحة شرع في الفصل الثالث في الحجة وهي جمع حجة وهي الموصل الاقرب الى التصديق والدليل يرادفان ورسم الاول بانه ملزوم من العلم به العلم بوجود المدلول واراد بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين واراد باللازم ما هو اعم من اللازم العادي والعقلي سواء كان بينهما اي بغير وسط او غير بين اي بوسط وقوله بوجود المدلول لا يقتضي خروج الدليل المفضي الى المدلول العدمي لان المدلول العدمي موجود في الذهن لان المدلول ما يستلزم دلالة الدليل وهو من المركبات الخبرية المشتملة على النسبة الواقعية المحكوم عليه وبه اعم من الثبوت والانتفاء ولكل منهما وجود في الذهن فالدليل يلزم من التصديق به بوجود المدلول اعم من ان المدلول من المركبات السلبية او الثبوتية ولما كان هذا التعريف بحسب اللفظ لم يتعاش فيه عن ذكر المدلول فان التعريفات اللفظية للحدود فيما عن امثاله والدليل على ثلاثة انواع ووجه الحصر ان الدليل امر اضافي مستدع لشيئين احدهما ما يكون العلم به ملزوما والاخر ما يكون العلم به لازما والاول مستدل به والثاني مستدل عليه فالمستدل به اما ان يكون كلها او جزءا وكذا المستدل عليه واذا كان المستدل به والمستدل عليه كلين يجب تساويهما في الصدق لتلازم من العلم باحدهما العلم بالاخر اذا عرفت هذا فنقول اما ان تستدل بالكلي على الجزئي كاستدلال ثبوت الامكان للتاليف الذي هو كلي على ثبوته للجسم الذي هو جزئي

مستمن الاسكار للملسا وبغير الدوران والسبر من الطرق الدالة على علية الوصف كالنص
والاجماع والمناسبة والشبه وقد استقصى المهم الكلام في القياس في منهاج
الوصول الى علم الاصول الثاني في القياس لما البحث الثاني
في القياس واصنافه اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما ان يكون تباينها
بالذاتيات او بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا والثاني اصنافا والثالث
اعساما ولما كان جوهريات الموصوف وهي الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص
بعضها تباين بعضها بالذاتيات كتباين الحد التام والحد الناقص وبعضها بالعرضيات كتباين الرسم
التام والناقص سماها اقساما ولما كان تباين جوهريات الجنس وهي القياس والاستقراء
والتمثيل بالذاتيات سماها انواعا ولما كان تباين القياس هي الاستثنائي
والاقتراني على ستة الشكل الاول والثاني والثالث والرابع بالعرضيات سماها اصنافا و
القول يطلق على المسموع اي الملفوظ وعلى المعقول اي المعنى القائم بالنفس والمراد ههنا
المعقول لانه هو المستلزم للحق وتسمية القول المسموع قياسا بطريق المجاز قوله مولف من اقوال
اراد به تضمين قياسي الشكل القياس البسيط والقياس المركب وخرج عنه القضية
الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها ولا بعضها نحو قولنا ان كان يطوف بالليل
فهو سارق وبقولنا لما كان الشمس طالعة كان النهار موجودا فان كلا منهما قضية
واحدة مستلزمة لقضية اخرى ومع هذا قياس لانا لا نسلم ان قولنا فلان يطوف بالليل
وحده مستلزم قولنا هو سارق بل هو مع قولنا وكل من يطوف فهو سارق مستلزم
له لانا نسلم ان قولنا لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قضية واحدة فان كليهما كما دلت
على الاتصال دلت على وضع المقدم فيكون بالحقيقة متضمنين احدهما الاتصال والاخرى

الثاني في القياس واصنافه
القياس قول يولف من
اقوال اذا سلمت لزم عنه لذاته
قول اخر وهو اما ان يسلم لاشتماله
على عينها بالفعل او بالقوة ويسمى القياس
اما قولا ويسمى المستوفي اسما
بعضه

بالبسر

وضع

وضع المقدم وقولنا متى سلمت لا نعني به كونها صادقة بل كونها بحيث اذا فرض
صدقها لم يندرج فيه قياس مقدماته كاذبة وقولنا لزم عنها اي عن القول المولف
بعد كون هيئة التاليف داخلة في القياس فلذلك لم تحل لزم عنها فان الغلط
لم يحصل من ملك الاقوال الامع الهيئة المخصوصة وقولنا لذاته اي لا لكون اللازم
بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا اما ا و ب و ب مساو ج فانه يلزم اما ا مساو ج لكن لا
لذات هذا التاليف والا لكان هذا النوع من التاليف منتجا دائما وليس كذلك
لانه لو اخذ بدل المساواة المباينة او النصفية او الضعفية لم يلزم فانا اذا قلنا اما ا
ب و ب مباين ج لم يلزم ان اما ا مباين ج لان مباين المباين لم يلزم ان يكون
مباينا وكذا لو قلنا اما ا ضعف ب و ب ضعف ج لم يلزم ان ا ضعف ج لان
ضعف الضعف لا يكون ضعفا بل انما يلزم هذا التاليف ا مساو ج بواسطة
قولنا كل مساو ب مساو لكل ما هو مساو ب فانه اذا انضم الى الاول ا ج مساو
لكل ما هو مساو ب ومعناه كل ما هو مساو ب فا مساو له و ب ج مساو له مساو
ب فجعل صغرى لقولنا كل ما هو مساو ب فا مساو له صح ا مساو له ومعناه ان
ا مساو ج وهو المطلوب فعلم ان التاليف المذكور انما يلزم قولنا ا مساو ج بواسطة
قولنا كل مساو ب مساو لكل ما هو مساو وهي مقدمة اجنبية غير لازمة لاحدى مقدمتي
القياس بحيث لم يصدق هذه المقدمة لم ينتج التاليف كما في قولنا انصف ب و نصف
ج لانه لا يصدق كل ما هو نصف ب فهو نصف لكل ما يكون ب نصفه وحيث يصدق تلك
المقدمة ينتج كما في قياس المساواة وما يجري مجراه كقولنا المرئي ب و ب مرئي ج فانه
يلزم المرئي ج اذ يصدق كل ما هو مرئي ب مرئي لكل ما يكون ب لزوما له والثاني اي اللازم

بواسطة مقدمة في نوه المذكوره كقولنا ج الجوهر يوجب ارتفاع ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر
لا يوجب ارتفاع ارتفاع الجوهر فانه يلزم ج الجوهر جوهر بواسطة عكس النقيض الثاني
وهو قولنا ما يوجب ارتفاع ارتفاع الجوهر فانه جوهر فانه يحمل كبرى لقولنا ج الجوهر يوجب
ارتفاع ارتفاع الجوهر ليس المطلوب انما اشترط كون ملك المقدمة على وجه يكون حد الاوسط
طرفي القياس لئلا يخرج البيان بالعكس المستوي فان حدود القياس ثم لم تتغير بخلاف
الحدود هنا لان العكس البعض تغير حدود القياس بخلاف العكس المستوي والمراد بالازم
لذاته الاعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وغيره وقولنا قول الخ اي مغاير
كل واحد من المقدمتين والا يلزم ان يكون كل قضيتين متباينتين قياسا لاستلزامه
كل واحد منهما لاقوال اعتبار بذا القيد يعني ان لا يكون القياس الاستثنائي الذي
استثنى فيه عين المقدم قياسا كقولنا ان كان اب فج دالان القول اللازم عن احد
المقدمتين عين احدى المقدمتين لانا نقول القول اللازم في الاستثنائي هو التالي
واحد المقدمتين هي الملازمة بين المقدم والتالي والاخرى وضع المقدم ولا شك
ان القول اللازم مغاير لكل منهما فان القول اللازم ح دو احدى المقدمتين اي
كان اب فج دو المقدمة الاخرى اب ثم القياس لا يخ اما ان يشمل النسخ او يقتضيها بالنقل
وليس بمستثنى كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ح النهار
موجود وهو مذكور في القياس بالنقل وكقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة فالسهو وهو قولنا لم تكن الشمس طالعة يقتضيها
مذكور في القياس بالنقل او لم يشمل السهو ولا يقتضيها بالنقل وليس اقترانيا كقولنا العالم متغير
وكل متغير حادث فالعالم حادث سهو ولم يشملها القياس ولا يقتضيها بالنقل

دون فالعالم حادث ح م

والاول ان يستدل الخ الاول اي القياس الاستثنائي وهو ان يستدل بوجود
الملزوم على وجود اللازم كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان
او يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما اذا قيل في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان
فليس بانسان او يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر او عدم احد
المتعاندين على وجود الاخر كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج
فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج فعلى هذا
يكون القياس الاستثنائي مستملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بين الملزوم واللازم
لزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم وسمي تلك المقدمة
شرطية متصلة ولا يخفى انه يشترط ان يكون موجبة كلية لزوميه لزم من وجود الملزوم وجود
اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم او يكون الاستثنائي مستملا على مقدمة حاكمة بالمعاندة
بين الاخرين لزم من وجود الاخر وسمي تلك المقدمة شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا
مطلقا اي صدقا وكذبا اي لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كالمثال المذكور ومانعة
الجمع ان تعاندا صدقا فقط اي لا يصدقان ويكذبان كقولنا اما ان يكون هذا الشيء
انسانا او فرسا وما نعة الخلو ان تعاندا كذبا فقط اي لا يكذبان ويصدقان كقولنا
اما ان يكون هذا الشيء لا انسانا او لا فرسا ولا يخفى ان المنفصلة يشترط فيها ان تكون موجبة كلية عنادة
ليلزم من وجود احد الجزئين عدم الاخر ومن عدمه وجود الاخر ويكون القياس الاستثنائي مستملا
على مقدمة اخرى تدل على وضع الملزوم في المتصلة او وضع المعاند مطلقا اي صدقا وكذبا
في الحقيقة او صدقا فقط في مانعة الجمع او رفع اللازم في المتصلة او رفع المعاند مطلقا
اي صدقا وكذبا في الحقيقة او رفع المعاند كذبا فقط في مانعة الخلو وسمي المقدمة الاخرى استثنائية

احدهما عدم الاخر او من
عدم احدهما وجود ه

والثاني لما فرغ من القياس الاستثنائي شرع في القياس
الاقتراني وهو بحسب ما ترك عنه من القضايا ينقسم الى حملي وهو المؤلف من
الحمليات الصرفة والى شرطي وهو المركب من الشرطيات الصرفة او منها ومن الحملي والمصنف
يتعرض للاقتراني الحملي ولا بد في كل قياس اقتراني حملي من مقدمتين تشتركان
في امر ما يسمى طرفي المطلوب ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب وسمي واحدى
المقدمتين بالمحكوم عليه في المطلوب المسمى بالاصغر لكونه بحسب الغالب اخص من المحكوم به
وسمي المقدمة الاخرى بالمحكوم به في المطلوب المسمى بالاكبر لكونه بحسب الغالب اعم من المحكوم
عليه ويسمى المقدمة التي فيها الاصغر بالصغرى لاشتماله عليه والمقدمة التي فيها الاكبر بالكبرى
لاشتمالها عليه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان حساس
فكل انسان حساس هو المطلوب والانسان هو الاصغر وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى و
الحساس هو الاكبر وقولنا كل حيوان حساس هو الكبرى والحيوان هو الاوسط والقضية
التي حصلت من حساس يسمى مقدمة وما دخل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول دون
الرابطة يسمى حدا للقياس فلكل قياس ثلثة حدود الاصغر والاوسط والاكبر وهي ثلثة
الاصغر والاكبر بالوضع والحمل تسمى بسكلا وافتران الصغرى بالكبرى قرنه وضربا والقول
اللازم يسمى مطلوبا ان سيق منه الى القياس ونتيجة الى سمي من القياس اليه والاشكال
اربعة لان الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول
يسمى بالاول لانه بديهي الانتاج متوقف عليه الباقي ومنتج المطالب الاربع واشرف المطالب
او الاوسط محمول فيهما اي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثاني حمل ثانيا لانه شارك
الاول في الصغرى التي هي اشرف من الكبرى لاشتمالها على موضوع المطلوب الذي هو اشرف

من محموله ولانه منتج الكلي الذي هو اشرف من الجزئي وان كان الكلي سلبا والجزئي
ايجابا او الاوسط موضوعا فيهما اي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثالث جعل
ثالثا لمشاركته الاول في احدى المقدمتين وهي الكبرى او الاوسط موضوع في الصغرى
محمول في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعا لمخالفته الاول في المقدمتين
فالاول ان يستدل ب الضروب الممكنة الاعتبار في كل شكل من الاشكال
الاربعة بحسب الكيف اي الكلية والجزئية والكيفية اي الايجاب والسلب ستة عشر
الحاصلة من ضرب الصغريات الاربع الموجبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة
الكلية والسالبة الجزئية في الكبريات الاربع كذلك وشرط انتاج الشكل الاول
بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة لكون الاوسط مسلوبا عن
الاصغر فلا يندرج تحت الاوسط فلم تتعد الحكم بالاكبر على الاوسط ايجابا او سلبا
الى الاصغر لان الحكم بالاكبر على ما صدق عليه الاوسط بالفعل والاصغر لا يكون من
جملة ما صدق عليه الاوسط بالفعل على تقدير سلبه عن الاصغر وبحسب الكيف كلية الكبرى
لانها لو كانت جزئية لكان الحكم بالاكبر على بعض ما صدق عليه الاوسط بالفعل
ولا يلزم ان يكون الاصغر من جملة ذلك البعض وان كان الاوسط صادقا عليه
فلا يلزم تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر فتسقط باعتبار ايجاب الصغرى ثمانية
اضرب وهي الحاصلة من كل واحدة من السالبتين الصغرى والمحصورات
الاربع كبرى وباعتبار كلية الكبرى تسقط اربعة اضرب وهي الحاصلة من الكبرى
الموجبة والسالبة الجزئية مع الموجبتين صغرى بقي الضروب المنتجة اربعة الصغرى الموجبة
الكلية والجزئية كل واحدة مع الكبرى الموجبة الكلية والسالبة الكلية فالشكل الاول هو

فالاول ان يستدل بصغرى الاصغر او بعض الاصغر او بكبرى الاكبر او بعض الاكبر على
ان الاصغر على الاكبر او بعض الاصغر على بعض الاكبر على كل
او بعض او بعض

ان تستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وهو الصغرى الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب
او بصدق الاوسط على بعض الاصغر وهو الصغرى الموجبة الجزئية كقولنا بعض ج كل
متمم صدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى الموجبة الكلية كقولنا وكل ب ا
او مع سلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا ولا شئ من ب ا على صدق الاكبر
على كل الاصغر او على بعضه او سلب الاكبر عن كل الاصغر او بعضه اى تستدل بصدق الاوسط
على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على كل الاصغر
كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا او تستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر كقولنا بعض
ج ب وكل ب ا فبعض ج ا او تستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن
كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا كل ج ب ولا شئ من ب ا
فلا شئ من ج ا او تستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق
عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب ولا شئ من ب ا فبعض
ج ليس ا فقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله وتستدل صدق الاوسط على كل الاصغر
وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وقوله او بعضه بعد قوله على صدق الاكبر على كل
الاصغر معطوف على كل الاصغر بتقديره على صدق الاكبر على بعض الاصغر متعلق بقوله او بعضه
بعد قوله صدق الاوسط على كل الاصغر وقوله وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط
بتقديره او تستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه
الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر قوله او سلبه عن كل معطوف على قوله صدق
الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله صدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله او سلبه عنه بتقديره
او تستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط

وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر ه

على سلب الاكبر عن كل الاصغر وقوله او بعضه الاخر معطوف على كله متعلق بقوله او
بعضه بعد قوله صدق الاوسط على كل الاصغر وقوله او سلبه بتقديره او تستدل
بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب
الاكبر عن بعض الاصغر الثانى ان يكون الثانى شرط انتاجه

الثانى ان تستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر او بسلبه عن بعض الاصغر او بصدقه على الاوسط وسلبه عن كل الاكبر او سلبه عن بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر وذلك شرط ان تحد زمان السلب و الايجاب او يكون احدهما دائما ج ص

احلاف مقدمته بالايجاب والسلب طرا اشتراك الممتنعات والمحللات
فى ايجاب شئ واحد عليهما وسلب شئ عنهما فى سالف الدرس فى الشكل الثانى من موجبتين
فى بعض المواد مع توافق الطرفين وفى بعضها مع تباينهما وكذا ثالث من سالبتين فى
بعض المواد مع توافقهما وفى بعضها مع تباينهما فلم نسلم سلما منهما على التعيين وهو لاحقا
الموجب للعلم كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق التوافق وهو كل انسان
ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا وكل فرس حيوان كان الحق التباين وهو لا شئ من الانسان
بفرس وكقولنا لا شئ من الانسان بفرس ولا شئ من الناطق بفرس والحق التوافق وهو قولنا
كل وهو قولنا كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى ولا شئ من الحمار بفرس كان الحق
التباين وهو قولنا لا شئ من الانسان بحمار وكليه الكبرى لانها لو كانت موجبة لزم
الاختلاف للموجب للعلم كقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض
الفرس ليس بناطق والصادق فى الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفى الثانى
التباين وهو قولنا لا شئ من الانسان بفرس وكقولنا لا شئ من الانسان بفرس
وبعض الحيوان فرس او بعض الصهال فرس الحى فى الاول التوافق وهو قولنا كل
انسان حيوان وفى الثانى التباين وهو قولنا لا شئ من الانسان بصهال فسقط
بمقتضى الشرط الثانى ثمانية اضرب وهى الحاصلة من كل واحد من الجزئيتين كبرى مع

المحصورات الاربع صغرى ولمقتضى الشرط الاول سقط اربعة اخرى وهى الحاصلة من الموجبة
الكلية كبرى مع كل واحدة من الموجبتين صغرى ومن السالبة الكلية كبرى مع كل واحدة من
السالبتين صغرى بقى الضروب المنتجة اربعة الموجبة الكلية صغرى مع السالبة الكلية كبرى السالبة
الكلية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى والموجبة الجزئية صغرى مع السالبة الكلية كبرى السالبة الجزئية
صغرى مع الموجبة الكلية كبرى فالشكل الثانى ان تستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر
وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولاشئ من اب او ليس ا ب اى تستدل بسلب
الاوسط عن كل الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لاشئ من ج ب وكل ا
على سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو قولنا لاشئ من ج ا فتقول على سلب الاكبر عن كل
الاصغر مستلزم بالضرورة من الاولين فان نتيجتها واحدة وهى السالبة الكلية او تستدل بصدق
الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولاشئ من ا
او تستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا ليس بعض
ج ب وكل ا ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا فتقول على سلب
الاكبر عن بعض الاصغر مستلزم بالضرورة من الاخرين فان نتيجتهما واحدة وهى سالبة جزئية
اسقط هذه الاضرب الاربعة احد الامرين لما اتحاد زمان السلب والايجاب او صدق الدوام
على احدى المقدمتين اما الدوام بحسب الذات او الدوام بحسب الوصف وذلك لانه
اذا لم يتحقق واحد من الامرين لم يصح القياس كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة
الارض بينه وبين الشمس لادائما ولاشئ منخسف وقت الترصع مع كذب قولنا ليس
بعض القمر قمرا بالامكان العام الثالث ان لا واما الشكل الثالث
فيشترط لانتاج الايجاب الصغرى وكلية احدهما اما الايجاب الصغرى فلانها لو كانت سالبة لزم

الاخلاف الموجب للعقم كقولنا لاشئ من الانسان بفرس وكل انسان حيوان او
كل انسان ناطق والحق فى الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفى الثانى التباين وهو
لاشئ من الفرس ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا لاشئ من الانسان بصهال او لاشئ
من الانسان بحمار بصر الكبرى سالبة والحق فى الاول التوافق وهو كل فرس صهال
وفى الثانى التخالف وهو لاشئ من الفرس بحمار واما كلية احدى المقدمتين فلانهما لو
كانتا جزئيتين لزم الاخلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان
ناطق او بعض الحيوان فرس والحق فى الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفى الثانى
التباين وهو لاشئ من الانسان بفرس ولو بدل بالكبرى قولنا ليس بعض الحيوان بناطق
او ليس بعض الحيوان بفرس صارت الكبرى سالبة والحق فى الاول التوافق وفى الثانى
التباين فاذا اسقط عشرة اضرب ثمانية من الشرط الاول وهى الحاصلة من سالبتين صغرى
مع المحصورات الاربع كبرى وضربان من الشرط الثانى وهما الضربان الحاصلان من موجبة
صغرى مع الجزئيتين بقى الضروب المنتجة ستة الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع
والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين ولا ينتج هذا الشكل الا هذه لان اخص ضروب هذا
الشكل الموجبتان الكليتان والكليتان والكبرى سالبة وهما لا يمكنان كلية لجواز كون
الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق او لاشئ من الانسان
بفرس والصادق فى الاول بعض الحيوان وفى الثانى ليس بعض الحيوان بفرس واذا لم
يصح هذان الضربان الكليان لم تصح الباقى لكونهما اخص من الضروب الباقية لان الاعم
اخص من كل ضرب مالف من موجبتين والثانى اخص من كل ضرب تالف من موجبة
وسالبة ومتى لم ينتج الاخص سلم انتاج الاعم والا لانتج الاخص لان صحة الاعم لازمة

والاعم لازم للاخص ولازم اللازم لازم فالشكل الثالث هو ان تستدل بصدق الطرفين
اى الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا كل ب ح وكل ب ا او بصدق احد الطرفين
على كل الاوسط والطرف الاخر على بعض الاوسط وهو على وجهين احدهما ان تستدل
بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاكبر على بعض الاوسط كما لو بدل بالكبرى
المذكورة فى المثال قولنا بعض ب ا واثانيهما ان تستدل بصدق الاكبر على كل
الاوسط وصدق الاصغر على بعض الاوسط كما لو بدل بالصغرى قولنا بعض ب ح
على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ح ا واستدل بصدق الاصغر على كل
الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط او سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا كل
ب ح ولاشى من ب ا او ليس بعض ب ا او تستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط
وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض ب ح ولاشى من ح ا على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر اى تستدل بالضرب الستة على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ح ا

الرابع ان تستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر او بصدقه على صدق الاكبر على بعض الاصغر او بصدقه على كل الاكبر او صدقه وسلب الاوسط عن كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او سلب الاصغر عن كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر عن كل الاصغر

الرابع ح ا السكل الرابع شرط انتاجه ان لا يجتمع فيه
خستان السلب والجزى لانى مقدمته ولانى مقدمتين سواء كانتا من جنس واحد كما
اذا كانت المقدمتان سالبتين او جزئيتين او من جنسين كما اذا كانت احديهما
سالبة والاخرى جزئية اللهم الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فانه يجب ان تكون الكبرى
سالبة كلية اذ ذاك اما الاول اى عدم اجتماع الخستين على تقدير عدم كون الصغرى
موجبة جزئية فانه لو اجتمع الخستان على تقدير ان لا تكون الصغرى موجبة جزئية لم يلزم الاحالة
للموجب للعلم كقولنا لاشى من الانسان بفرس ولاشى من الحمار بانسان او لاشى من
الصهال بانسان والحق فى الاول الثانى وهو لاشى من الفرس بحمار وفى الثانى

التوافق وهو كل فرس صهال ولو بدل بالكبرى قولنا بعض الحيوان انسان او بعض الناطق
انسان صار الكبرى موجبة جزئية والصغرى سالبة كلية والحق فى الاول التوافق وهو كل فرس
حيوان وفى الثانى التباين وهو لاشى من الفرس بناطق وكقولنا بعض الحيوان ليس
بانسان وكل ناطق حيوان او كل فرس حيوان والحق فى الاول التوافق وهو كل انسان ناطق
وفى الثانى التباين وهو لاشى من الانسان بفرس وكقولنا كل ناطق انسان وبعض
الحيوان ليس بناطق او بعض الحمار ليس بناطق والحق فى الاول التوافق وهو كل انسان
حيوان وفى الثانى التباين وهو لاشى من الانسان بحمار وهذه القرائن اخص مما اجتمع
فيه خستان الا المركبة من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية والمركبة من المؤلفتين
الجزئيتين لان القرائن التى اجتمعت فيه خستان احدى عشرة الصغرى الموجبة الكلية والكبرى
السالبة الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع كبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية
والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة
الجزئية مع المحصورات الاربع والقرينة الاولى من القرائن المذكورة وهى المركبة من سالبتين كلتين
اخص من سالبتين جزئيتين ومن صغرى سالبة كلية وكبرى سالبة جزئية وهو ومن سالبة
جزئية صغرى وكبرى سالبة كلية والقرينة الثانية من القرائن المذكورة وهى المركبة من صغرى
سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية
والقرينة الثالثة من القرائن المذكورة وهى المركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى
الموجبة الكلية اخص من الصغرى السالبة والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الرابعة من القرائن
المذكورة وهى المركبة من الصغرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة الجزئية اخص من الصغرى الموجبة
الجزئية والكبرى السالبة الجزئية وحتى لم يمنع الاخص لم يمنع الاعم حدثت عدم انتاج قرائن

من اشتراط الامر الاول واما الثانى وهو كون الكبرى سالبه كلية اذا كانت صغرى
موجبة جزئية فلانه لو لم يكن كذلك يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان
وكل ناطق حيوان او كل فرس حيوان والحق فى الاول التوافق وهو كل انسان
ناطق وفى الثانى التباين وهو لاشئ من الانسان بفرس وهى اخص من الموجبتين المذكورتين
وحتى لم يصح الاخص لم يخ الاعم فيستفاد من الشرط الثانى ضربان اخوان فالصحيح من الضربين
هو الصغرى للموجبة الكلية مع الثالث والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية
والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية والرابع الاول لا يصح الا بجزئية بجواز
ان يكون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان وحتى لم
يخ هذا الضرب كليا لم يخ الثانى كليا لكونه اخص من الثانى وكقولنا كل انسان حيوان
ولاشئ من الفرس بانسان وحتى لم يصدق صح هذا الضرب كليا لم صح الصغرى السالبة الكلية
مع الكبرى الموجبة الكلية صح سالبة كلية فالشكل الرابع هو ان يستدل بصدق الاصغر
على كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ـ م وكل اب او بصدق الاصغر
على كل الاوسط وصدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا كل ـ م وبعض اب على صدق الاكبر
على بعض الاصغر او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاوسط عن كل
الاكبر كقولنا كل ـ م ولاشئ من اب او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب
الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ـ م ولاشئ من اب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
اى يستدل بهذين الضربين على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او يستدل بسلب الاصغر
عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر على سلب الاكبر عن كل الاصغر

الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية كلية لكونه اخص منه واما الصغرى فهى

كقولنا بعض ح اى يستدل ببعض الضربين على صدق الاكبر على بعض الاصغر هو

فالقرآن التباينية المنتجة قد سبق ما ذكرنا ان القرآن التباينية المنتجة ثلثة وعشرون

ثلثة وعشرون اربع اسبعة وسبعة وعشرة اقترانية واستثنائية الكلام منها فى كتب المنطق

هو

ثم عدما ولا على وجه الشرطيه لوجوب اجتماع المشروط معه وعدم وجوب اجتماع ملك الملزوم
مع معرفة المعرف وطلاه لا يكون مستلزما على وجه اقوا ما نصه يحصل مباحث العلة عارضا له
والا عدان حال ان المراد بالملزوم المسببه عدوها وبك اجتماع معرفة الملوف مع حدوث
معرفة الملوف فيجوز ان يكون شرطا له اللهم الا ان يقال ما هو علة الحدوث وهو علة البقاء
فلزم ما لزم اما المستتم فانه ان الحصر غير مستتم على ذلك الراى ولو قد صدق على الدليل
الا ان يجاب بما اجاب به قدس سره في التعريف السابق وقد ناقش ايضا بان التعريف
الاول انما المستتم على ذلك الراى فلم لم يعرض له والجواب ان الشان في ترويج هذا
التعريف والتعريف السابق ساقط عن درجة الاعتبار لانه يصدق على الخاصة
ذكر الخاصة على سبيل البدل او يصدق على الكل وحده الذي يكون معرفا مستلزما لمعرفة ذي الكل
كل حد بما لازمته لازم المساواة في التعريف وانت خبير بان استلزام المساواة لا يوجب
ان يكون تلك الخاصة لازمة اذ الخاصة التي يمكن انفكاكها عن الشيء ولم يمكن عنها الكل مساويه
لها ولو كان العرض المفارق ما فارق عنها بالفعل على ما فصل وصدق ما فصل مع ان المفارقة
بالفعل لا تنافي المساواة بل يجمع معها شهادة العام والمتوسط ولئن سلم ان استلزام المساواة
يعني ذلك السند لكن السند بذلك في بيان ما لا وجه لاصلا ولا يصح في ذلك الاشارة المذكورة
السند فنقول ان عدم فائدة السيد بهمن لا يجاب الى السند اذ الاستدلال في الصورة المذكورة
من الملزوم الى اللازم والمتوسط بينهما يحصل الاستدلال في العلم بالعكس
جانب اللازم ولم يرد به المعنى المشهور يعني الذي يلزم من تصور الملزوم تصوره فكان هذا
هذا العامل اراد باللازم الذي ههنا ما لزم من تصوره تصوره او عكس ما هو المشهور
من الجمهور في معناه ولا يخفى على من له اصطلاحا نهم عدم استعمال اللازم الذي بهذا

المعنى

المعنى وجعل هذا المعنى لعله ما لاح عن بكلك قال صاحب المطالع واشرف الخواص الخاصة اللازمة
للسبب وهي المسمع بهاني الرسوم وذلك العلامة الرازي بعد بيان فائدة قيد اللزوم والاضافة
بكونها بينة ظاهرة لو لم يكن منه لم يلزم من تصورها معرفة ذي الخاصة له ثم قال وقد ضعف قال اللزوم
بالعكس واجاب بان المظنون من التعريف لما كان انضباط وكثرة بعده ولا خفائي ان اقرب
الامور الخارجة الى المهية اللوازم الستة فحص التعريف بها انتهى كلامه ولقائل ان يقول ان
كان المراد ان اللازم الذي اقرب بحسب نفس الامر فلا يجدي نفعا لجهلنا بحد وده مع ان
كلمة قد اذ كثيرا ما يكون مبهما واسطة في نفس الامر وان كان للراد كونه بحسب السبل يعني ان السبل
من العلم بالملزوم ومن العلم باللازم واسطة فلو كان عدم التوسط باعتبار الانتقال من
اللازم الى الملزوم فلا عند فائدة لما عرفت من اصل الشبهة فان كان عدم التوسط باعتبار
الانتقال من اللازم الى الملزوم فهو ليس بمعتبر في اللازم الذي على ان اللازم الغير البين قد يكون
بهذه المثابة فلا يصح كونه اقرب الامور الخارجة على الاطلاق السند قد سمعت ان التعريف
المتقدم حمالا دخل لزيد بيان النص فلو اكتفى بقوله السند الذي يكون معرفة مستلزما لمعرفة
المعرف وقد تعالى لا نص على راي من لا يجوز التعريف بالمزداد مع ان التعريف بالمزداد
الشيء بطريق النظر والظاهر ان النظر الذي هو زيد امور معلومة عند محصل في مادة النص فلا يصدق
التعريف بهذا السند بما ذكر عليها وقد عرفت ما فيه قال بعض الافاضل بعد بيان
ان الخاصة المذكورة خارجة عن التعريف باعتبار ان تولد النظر معرفة ورد على من لا يجوز التعريف
بالمزداد انه نلزم ان يكون معرفة المهية السبط التي لا يحصل البديهة الا بهذه الخاصة التي تحصل بالنكر واسطة
من النظري والبديهي انتهى كلامه وانا نخرج الخاصة المذكورة عن التعريف باعتبار العدد المذكور فهو اعني قولنا
بطريق النظر بسبب انه غير محض فيها فعلى هذا لا يصدق الحكم منه بحض النكر فيها تولد التي تحصل بالنكر

اما انه ليس بديهي فلان في الخاصة المذكورة واسطة وهي النظر
بحصل بالمعرفة والوجدان ان الخاصة المذكورة لو لم يكن نظرية لكان
لو لم يكن كذلك لما كان التعريف بالمزداد جائزا كما في حده ثلث يا ايها

امام

المهية المعرفة فاذا ارد ما يضاحها
باقرب الامور الخارجة فلا بد ان يكون
اذ ليس في البعد ايضاح هم

المعنى

فمن كلاميه ساقص او حكم اولا باسقاط النظر فيهما حكم بوجود الفكر الذى هو النظر فيهما على ان تعتد
المهنة بالبسيط مما ليس بضرورى فى سان المنصف ويمكن ان يعتذر عنه فى دفع السابق
بان المراد بالفكر ههنا تحصيل امر او ترتيب امور معلومة لكن سوق كلامه لاعلام
ذلك ضامل واعلم ان العهد المذكور اعنى ولنا بطريق النظر اما ان يعتبر فى
الموصوف اولا فان اعتبر فالموصوف لم يصدق على الخاصة المذكورة على ما صل وان لم
يعتبر صدق الموصوف على ما يكون معرفة مسالموصوفة التى لابطريق النظر وكما كان او
بسطاع انه ليس من افراد الموصوف اذ النظر معرفة ما يخص الموصوف به جوز المزدادم
يجوز لاصح لو قال لاصح مدار لكان اخص كلامه ومنهم من قال ان الموصوف لايقع
بالمزدد مستدلا بوجهين الاول ان الموصوف بالمزدد لايكون الا بالمشتق ومعناه شئ له المبدء
منه علم التركب والثانى ان المعرف الذى زعم انه مورد اما فصل او خاصة وكل منهما اعم
من ذى الفصل وذى الخاصة والاعم لايسعل الذهن منه الى الاخص طلا بدمن ضم قرينة
عليه اليهما فلم التركب فى كل منهما انظار لاناسب ايرادها فى هذا المقام قال قدس سره
هذا الكلام يقتضى اعتبار العرض فى الحد التام فيما اذا تصور المطلوب بامر عرضى لم يحصل اذا به
باسرها وعرف بها وذلك التصور لم يدخل فى تصور المطلوب بل هو المعرف الذى هو الحد التام
والمطلوب ان التصور السابق على الطلب لم يدخل بالذات فى الطلب وفى المطلوب بالواسطة وليس
ذلك الاعتبار فى كل ما يطلب به معرفا كان او دليلا ولا اعتبر فيها ترتب بعض امور من غير لزوم كلام
وقد يعتذر عن جانب الشارح بان كلامه لايقتضى اعتبار العرض فى الحد التام فيما تصوره اذا لزم
الدور فى كلامه يقتضى ان لاحد حد تام فيما تصور المطلوب بامر عرضى ولا لزوم عليه محذور فى
ذلك لما ان الحد التام عند هذا القائل انما يتصور اذا تصور المهية بامر ذاتى لم يضم الى ذاتيات

فاذهب الشارح الى ان لاحد حد تام فصل لو احاج الموصوف مالك قدس سره
اى لو احاج مفهوم الموصوف الى موصوف لاحاج مفهوم موصوف الموصوف الى موصوف لانه هو هو كلا
اى لان مفهوم الموصوف هو مفهوم موصوف الموصوف واحاج الكل يستلزم احاج الكل فان قلت
مفهوم مطلق الموصوف ليس هو مفهوم موصوف الموصوف اذ المراد به ما صدق هو عليه من مثل
قولنا قول محمد آية طاهر ان مطلق الموصوف ليس بموصوف قلت كل موصل يصور بالكان
او بصدقيا لاحد السادى الى المطلوب اذا لوحظ ذلك الموصل من حيث كونه موصلا
الى المطلوب الذهنى هو الذى يسمى طالبا فى العلم والمطلوب من حيث انه ملحوظ به
يطلب به فالمراد بمفهوم موصوف الموصوف ما صدق هو عليه من حيث انه ملحوظ بعنوان
كونه موصوفا الذى احد معه مفهوم مطلق الموصوف فكان مفهوم الموصوف مطلقا جزء
من مفهوم ما صدق عليه موصوف الموصوف فالحكم بالحاجة ساع لاتال اذا لم يحقق
الحرمة الحسية لم تظهر لزوم السبب او سببه الا باصول الملازمة بينهما واما بحسب لو لم يكن ذلك
المفهوم محتاجا اليه اصلا فى افاده موصوف الموصوف تصور مفهوم مطلق الموصوف وهو مفهوم ما
عرفت ولو قيل لو احاج مفهوم الموصوف الى موصوف لاحاج مفهوم موصوف الموصوف الى موصوف
لانه يسعل على مفهوم مطلق الموصوف لكان الكلام سالما عما ذكر ومنه سمكت
لك على الوجه الذى قررناه فى الحاشية الموضحة للجواب الحق العطائى وجه لزوم السبب
واعلم ان موصوف الموصوف قول تحد تصوره تصور السى وموصوف موصوف الموصوف قول يتحد
تصوره تصور من لا موصوف الموصوف وموصوف موصوف موصوف الموصوف قول يتحد تصوره تصور
موصوف الموصوف وعلى هذا الى الاساسى فسل الدور محال فلم يوجد قال تعالى
لاستلزام الدور السبب على الاشهر فيما سهم الكتب به والعامل ان يقول ان احاج مفهوم موصوف الموصوف

بل هو لازم اذ مفهوم مطلق الموصوف موصوف على مفهوم
موصوف الموصوف اى ما صدق عليه مفهوم موصوف الموصوف
من حيث هو مفهوم موصوف الموصوف وهذا
المحتاج موقوف على مفهوم
مطلق الموصوف

لزوم السبب على تقدير الاحاج المذكور ظاهر لان مفهوم موصوف الموصوف مفهوم موصوف
على ما لاحظت فى الوجه الاول ومفهوم مطلق الموصوف جزء مفهوم موصوف الموصوف فاحاج
الكل الى موصوف الموصوف يستلزم احاج الجزء الى موصوف الموصوف وهو مفهوم مطلق الموصوف

الى معرف على تقدير احساج مفهوم المعرف الى معرف انما هو احل ان مفهوم المعرف ماخوذ معه
على سبيل التعريف الذى عند معرفة الجزء معه معرفة الكل و لا يحتاج الى معرف اخر بسبب الاحساج
الحاصل من الجزء مثلا اذا لم يكن فى سلسلة الاسباب الى الجوهر امر محتاج الى معرف من سائر الانواع
سوى الجوهر لم يلزم ان يكون هناك معرفات بل المحتاج اليه معرف الجوهر وهو بل الاحساج
عما وجد فى هذه السلسلة لمعرف المعرف بل الاحساج عن المعرف المعرف ولعل من قال ان معرف
معرف المعرف عين معرف المعرف فلا يلزم بما اراد بهذا المعنى فلا يظهر لزوم التم و يمكن ان
يدفع الاشكال بان افاده معرف المعرف اما بمحتاج الى الملاحظة كونه معرفا له و هو مشتمل عليه فافادة
معرف المعرف اما به لا يحتاج الا بعد ملاحظة كونه معرفا للمستلزم لملاحظة و هو موضوع النظر به
صور كونه نظريا فما اشتمل عليه احساج معرف المعرف الى معرف و كذا امر معرف المعرف الى معرف
بنا على الاشتمال فالتم لازم تم لو لم يكن احساج الكل او شبهه لازما لاحساج الجزء او ما شبهه او مع
توقف افاده معرف المعرف على ملاحظة كونه معرفا على ما سبق لم يلزم تم ولم تساويهما
اى فى الصدق للظهور ان المساوى فى المفهوم ليس الا فى الحد التام و معرف المعرف لا يجب ان يكون
حدا فضلا عن ان يكون حدا تاما و ليس المراد بالمساوى فى المفهوم مفهوما مجردا بحيث
اذا حرز العقل صدق احدهما على شئ جوز صدق الاخر عليه بل المراد ان حقيقة احدهما عين حقيقة الاخر
و ان تغايرا لو كان للمعرف معرف لزم كونه مساويا له واحصل منه و هو ح اما كونه مساويا فلكونه معرفا
و شرط المعرف المساواة و اما كونه اخص فلانه معرف خاص و اما استحالة الدور فلاستلزامه تحقق
المعرف بدون معرفه و هو محال بديهة و الجواب واحد اما عن الاول فبمنع كونه معرف المعرف اى مما يصدق
عليه المفهوم عليه فقط دون سائر المعرفات كالحيوان الناطق و الحيوان الضاحك فان مطلق المعرف
يصدق عليهما دون ذلك المفهوم و بهذا يندفع ما يقال ان المعرف بالاخص

اطلاق الكل و الجزء ههنا
بناء على امر فى كلامه
مدرس

على هو المشهور و الاولى ان يقال لا يصح المعرف بالاخص اذ لا بد ان يسهل جميع افراد المعرف
و الاخص لا يشمله فلا يكون المعرف به جامعا من حيث انه معرف كما ان سائر الجزئيات
المعرف المطلق ممتنع كل منها من ذلك الحيثية و يمتاز عن سائر المعرفات بعنى ان هذا المفهوم مركب
عامه الاشتراك و هو مطلق المعرف و بابه الاسباب و هو اضافة الى مطلق المعرف اذ سائر المعرفات
و ان كان صدق عليه مطلق المعرف الا انه ليس معرفا للمعرف فلا يدرس بالاحوال و اضافة
الشئ الى نفسه لا ما يقول احد مفهوم المعرف من حيث هو صفة الشئ مخصوص و الملاحظة و اصف
الى مفهوم المعرف من حيث هو ملحوظ بالذات و مطلق المضاف بالحيثية هو ذلك الشئ المخصوص
و المضاف اليه هو مفهوم المعرف فمفهوم معرف المعرف موقف على مفهوم المعرف على وجه
و على الاضافة انتهى كلامه قوله اضافة الشئ الى نفسه ظاهره عدم تحقيق الاضافة ادلا سبق
مفهوم واحد من مفهوم المعرف فاضيف الى مره و ما يقال فى تعليلها ان المعرف عين المعرف فعلط فاحش
يوجب ان يكون اضافة جميع المعرفات الى معرفاتها مثل معرف الانسان اضافة الشئ الى نفسه مع انه
ليس كذلك و قوله الشئ مخصوص فالمراد بالشئ المخصوص ما صدق عليه معرف المعرف مثل قولنا قول محدود مبنى
كونه محدودا انه فرد سلم من افراد ذلك المفهوم الكلى الذى هو مفهوم المعرف الذى لوحظ اجمالا من غير
التفات الى لحظ المعرف و معنى اعتبار هذا المفهوم الكلى المخصوص ان يحصل هذا الشئ عنوانا و مرآة
لملاحظة كامل الانسان عنوانا لملاحظة جسمانية و النطق النفسانى فى الانسان كذلك و ان لم
يتحقق فيما نحن بصدده حكم و اما اعتبار كون هذا المفهوم ملحوظا بالذات لعلة ان يلتفت اليه سرا ان
يلتفت به الى غيره كما يلتفت الى الانسان فى قولنا الانسان نوع فانه ليس المراد حينئذ ان
يلتفت به الى غيره بل المراد ان يلتفت اليه بالنظر الاولى فان فيها النظر الى غيره و هو جهة و ان سبب ان صح ملك
صحة المثال فانظر الى المراة لتشاهد فيها سيرة المثال فانها قد تكون المشاهدة ما ارتسم فيها

من الصور ومن ضرورة ان الصورة في تلك الحالة لا يمكن من الحكم عليها بانها مستقلة او مستدرة
مصورا وهو مصور لان ظرف من الاحكام وقد تكون نسبة مخصوصة بالذات لا منتسبة
بحالي بارسم فيها ومن لوازمها ان عدد الصور في تلك الحالة من اجزاء الاحكام عليها
وسالي الجاز من ظروم لساني المذكورين فالحاصل ان المذكور ثمان في المراة مساوقان
لفهم الموصوف في الصورة الاولى كسهيد بالمراة في الصورة الثانية بالسانة
ماصح الورق من العلم موجبا لشيء ومن العلم بشيء من وجه وهذا الورق مكشف المعاني
الحرفية حال كونها مصورة عليها بالخاصة وتلك حاجة الى هذا الورق في الحاسة الموصوفة
الجواب الحق في مواضع شتى فاحفظ فانه احدى من عاريق الحصر فولد مطلق اختار
كونه مطلقا فاحفظه من حيث هو من غير مقيده بشيء من الاشياء الى يصدق
عليها واضافة له كمثال الصورة الاولى فان هذا المفهوم فيها مقيد بذلك الشيء المخصوص
وان كان ذلك الشيء بهذا المفهوم حصة كلي مطلق من حيث انه قد يقيد حال خاصة دقيق
وبالحال حيث قوله فمفهوم موصوف الموصوف اي مفهوم هذا المركب الاضافي موقف على مفهوم
الموصوف من حيث احد جزئيه اعني هذا المفهوم مطلقا لا ذلك الشيء المخصوص الذي هو الموصوف
بالكسر وانما ان ملحت لكونه على ما بالذات مضافا اليه كما او صحابه في الحال الساعة
وعلى الاصلاح ذلك التركيب دون الاضافة وهو واضح غاية الوضوح وذلك
ان سهيلا سان قولك سهيل الموصوف اي اي سهيل يصدق عليه هذا العنوان فحوطها به
موقف على مفهوم الموصوف والحال واحد فاذا عرفها لما كان منشأ فهم السهيلية
اعني كونه موصوف الاصدق هو عليه بين قول احد اي انه ثابت اي اوكسي سي الى بدي
لا يفهم منه موضوع ما معلوم الا كونه موصوفا فرجعت الاضافة الى بحث مطلق الموصوف المفهوم منها الموصوف الى

الاضافة فمن جهة معلومة مصاف المعلوم من احد جزئيه الموصوف والاخر بالاندراج وذلك ان
قولنا قول احد يا ما نة موضوع مطلق الموصوف احد كون مفهوم ذلك المقول محوطا كلمة موصوف
موصوف الموصوف وذلة الوصف نظري بواسطة استمرار على احد طرفي اعني مفهوم مطلق
الموصوف جاء موضوع مفهوم مطلق الموصوف ما صدق على عليه موصوف الموصوف على الا وصحابه في بيان
جزئيه مفهوم مطلق الموصوف لمفهوم موصوف الموصوف فالموصوف المضاف والاضافة اذ موضوعها موضوعة
على موضوعية حال لزم موضوع موصوف من حيث انه اي من حيث انه صدق على هذا المفهوم
الملاحظة قال ره والحاصل ان مفهوم موصوف الموصوف من جزئيه احدهما مفهوم
الموصوف وما بهما الصادق ان مطلق الموصوف فاذا عرفنا الموصوف فقولنا قول احد يفيد الاعتراف
مفهوم الموصوف وهذا اعني مفهوم وقولنا قول احد يفيد آيا ما بهما الصادق عليه مفهوما فكون
مفهوم المعرف معلوما كما مر مرارا مطابقا لحاجة الى موصوف وفي نظر الان موصوف المضاف من حيث
الذات لاستلزام موضوع الاضافة قول مقول المفهوم من موضوع مفهوم الموصوف موضوع من حيث
هو موصوف ولو سلم فلا نسلم من كون جزئيه معلومين كون المجموع معلوما وفاقا شارة الى ما
اشتى كلا مرتد وهذا الاضافة لا تكفي لذلك ان قول الشارح في شرح الجواب يعني ان حال وهو
اعني مفهوم وقولنا قول احد آمن حيث موصوف وكذا قوله في السطر الثاني حيث حال على سبيل
لا يلزم من موضوع مفهوم مطلق الموصوف يعني ذلك اذ لا وجه لجعل المعلل بالاصل المعلل بفعل هذا
قول لان موضوع المضاف من حيث الذات لاستلزام موضوع الاضافة ليس على اعني
احد المضاف وهو مفهوم قولنا قول احد آموصوف من حيث هو موصوف وهو ذلك المفهوم
ليس ذاتة المضاف علم حكم الجواب على موضوع المضاف من حيث الذات مسلم موضوع الاضافة حتى
يصح وصل ذلك المفهوم من الجملة المذكورة وذات المضاف تاء على انه لم يوجد موضوع الاضافة الى مفهوم

مركب م

موضوع م

فى وجه ان كون جزء مجهولين بالعقل لا يسلم عدم احساج المجموع المركب منهما ولا نوهم استدلا
اما ما حتى يمنع حال بعض الافاضل قوله بقول ليس للاضراب وجه ادراك الغلط بل هو موجود
فى كلام معاصر الاول من حيث ان المستدل فى الاول على سبيل الاجمال بخلاف الثانى فان
فيه تفصيلا لها قوله ولو سلم اى استلزام موجود مفهوم الموجود له لا يلزم من كون
جزء معلومين اى على اى وجه كون المجموع عرضة للحاج الى موجود واما يلزم اذا كان الجزآن
معلومين بالعقل بخلاف ما كان احدهما او كلاهما بالقوة كما نحن فيه فانه بعد تسليم
الاستلزام المذكور يكون احدهما معلوما بالعقل والآخر بالقوة وقوله وقد اشار
اليهما اى الى مذهب المعين المذكورين بقوله بل يقول الآتى وجه الاشارة انه قد علم
الجزء بالقوة ليس فى كلام الله تسلم المنع الاول بخلاف الحاشية انتهى كلامه وفيه بحث
اما اولا فان المعين المذكورين بقوله بل يقول لا يظهر كونهما مذكورين على سبيل الاحتمال فى
المنع الاول اللهم الا ان يقال معنى المنع الاول ان لا موجود ههنا جزء موجود المضاف من
حيث الذات وهى لا تسلم موجود الاضافة فعلم منه ان موجود مفهوم موجود المضاف من
حيث هو موجود لا يلزم من موجود مفهوم مطلق الموجود وان موجود جزء غير مسلم لعدم احتياج
المجموع لكن لا يخفى انه بعيد عليه البعد واما ثانيا فلان قوله ولو سلم معناه الاستلزامين
اللذين معا قوله من جزء معلومين اذ المعنى المعلوم بالعقل على ما هو المتبادر للافهام
واما ثالثا فلان المنع الثالث لو اسر بقوله بالقوة لم يكن لقوله لا يلزم من كون جزء معلومين
بالقوة معلوم بالجزء المراد بالجزء معناه اللغوى لا اصطلاحى اذ ليست افادة
موجود جزء الجنس لموجود المجموع المركب بطريق الحد ومعنى انه معلوم بالجزء انه لا يعلم الا بعد
العلم بالجزء لان المراد بالعلم العلم بالقوة لبسط قوله ولا يلزم لكن بالقوة بالفعل

واما

فالاربعة زوج وليس بذوة قضايا قياساتها معها لانه عند تصور الطرفين يكون الوسط
متصورا فيحصل القياس من تصور الطرفين والوسط او قضايا حكم الحس بها اى
قضايا يحكم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئة
والنار حارة او الحس الباطن مثل علمنا بان لنا فرحا وغضبا وجوعا وعطشا وليس
بذه القضايا مشاهدات وحسيات فان الحاكم هو العقل لكن بواسطة الحس فسميت
الحس حاكما لان الحكم بسببه او القضايا يحكم بها العقل والحس والحس هو حس السمع مثل ان
يخبر عن محسوس ممكن وقوع جمع كثير يحكم العقل باستحالة تواطئهم على الكذب وليس تلك
القضايا متواترات كما مر بالاشتراك الماضية والبلاد والناس وانما اعتبر كون الخبر عن
محسوس لان غير المحسوس لا سند جزم الجمع الكثير عنه الجزم واعتبر ان يكون ممكن الوقوع
لان ما يستحيل وقوعه لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه وان كان الخبر عن جمع كثير غير محصور
لكثرته واعتبر جزم العقل باستحالة تواطئهم على الكذب او لو لم يجزم العقل باستحالة تواطئهم على
الكذب لاحتمل جبرهم او قضايا يحكم العقل والحس بها والحس هو غير حس السمع مثل ان
شاهد ترتب الشئ على غيره مرارا كثيرة بحكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق لكن
بسبب انضمام قياس خفى اليها وهو انه لو كان الترتب المذكور اتفاقيا لما كان دائما
ولا اكثريا لكنا بان شرب سقوطونيا مسهل بسبب مشاهدة الاسهال عقيبه مرارا
كثيرة وليس تلك القضايا تجريبيات وقد تكفى المشاهدة مرة او مرتين لانضمام القرائن
اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف حالات سكل النور فيه بسبب
قربه وبعده من الشمس وليس حدسيات والفرق بين الفكر والحدس ان الاوسط اذا
النفس طالبه له فهو الفكر وان حصل الاوسط للنفس من غير شوق وطلب او عقيب

طلب وشوق من غير حركة وعشل اما هو وسط له وقيل الفرق بين الحدس والتجربة ان
التجربة تتوقف على تعقل الانسان حتى تحصل المطلوبة بواسطة فان الانسان مالم يجرب
الدواء اما سأله او باعطاه غيره مرة بعد اخرى لا يعلم الحكم بكونه مسهلا بخلاف الحدس
فانه لا يتوقف على ذلك وقد يرد على كل واحد من هذه المبادي اعتراضات وسلوك
لكن لما لم يعرض للمصنف لها اعرضنا عنها والمادة القضايا؟ لما فرغ من
مبادي البرهان شرع في مبادي المطالب فمنها القضايا وهي مقدمات تحكم العقل بها
بحوز معانضها تجويزا مرجوحا كقولهم فلان يطرق بالليل فهو سارق بناء على الظن
الحاصل بان كل من يطرق بالليل فهو سارق واما المشهورات فهي قضايا اعترف
بها الجمهور اما لمصلحة عامة معلقة بنظام احوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح او لسبب
رقة مثل قولنا مواساة العراة محمودة او لسبب حمية مثل قولنا كشف العورة عند
الناس قبيح وعرف الفرق بين المشهورات وبين الاوليات بان الانسان لو خلي
نفسه عن جميع الحسات الظاهرة والعقلية وقدر انه خلق دفعة من غير ان شاهد احدا او
مارس علما ثم عرض عليه هذه القضايا فانه لا يحكم بها بل يتوقف فيها واما الاوليات
فانا اذا اعرضت علينا في هذه الحالة لم نتوقف فيها بل نحكم بها والمادة؟
واما مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم الوهم بها
في امور غير محسوسة قياسا على المحسوسة اذ الوهم تابع للحس فيحكم في غير الحس كما في الحس
كما قيل ان كل موجود فانه جسم او حال في الجسم ولولا ان العقل والشرائع دفعها لعدت
في القضايا الاولية وعلامة كذبها مساعدة الوهم العقل في المقدمات المنتجة لنقيض
حكمه فاذا وصل الى النتيجة نكص الوهم على عقبه واستعده وقد تستعمل في المغالطات

المدارج

المجيلا

الخيلات وهي القضايا يذكر لترغيب النفس فيها وتصورها عنه وبوثر في النفس عند ورودها
تاثرا عجيبا من قبض او بسط وقد يكون صادقا وكثيرا ما تستعمل في السياسات الشرعية مثل
قولهم للمرغب في الخمر الخمر نافعة مساله فيها وكقولهم للمرغب عن العسل
العسل مرة مقاءه فيسرغبها الطبع والشانية ماصحا لما فرغ من الحجج العقلية
شرع في الحجج السمعية والسمعية اي الحجة السمعية دليل صح عنده لمن عرف صدقه علما وهم الانبياء
عليهم السلام لان العقل دل على صدقهم لانهم ادعوا الصدق واظهروا المعجزة على وفق ما
ادعوا وذلك يدل على صدقهم علما وانما قال علما لانه يمنع ان يعرف صدقهم ظنا
والدليل السمعي انما يفيد اذا تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر لم يحل كذب الناقلين ولا يحصل اليقين
ولا بد ان يتواتر عندنا لان التواتر عند غيرنا لم يفدنا اليقين وعلمنا صحة رواية العترة
مع ذاتها واعرابها وتصريفها وتركيبها لان النقل انما يفيد المقصد بحسب الدلالة الوضعية و
الدلالة الوضعية انما تستفاد من الرواة العترة فلو لم يكونوا معصومين احتمل كذبهم فلا يحصل
اليقين بالمقصد وعلمنا عدم الاشتراك فانه لو كان مشتركا احتمل ان يكون المعنى الذي
فهمناه من المشترك غير المراد وعلمنا عدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال
احد هذه الثلثة يمنع الجزم بما هو الظاهر من اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم النسخ لان احتمال
النسخ يمنع الجزم بما هو المراد في الزمان الثاني الذي ورد فيه الناسخ وعلمنا عدم المعارض العقلي
الذي لو كان لرجح على النقل اذ النقل اصل العقل ليتوقف العلم بصدق النقل على العقل فلم يترجح
المعارض العقلي ليرجح النقل عليه او دعوى حرمة المعارض والاول يوجب تكذيب الاصل الذي
هو النقل ليتم الفرع والثاني لاستلزام تكذيب الاصل ليتم الفرع تكذيب الفرع انه لان تم الفرع مبني
على تم الاصل فاذا انتفى انتفى هذا اذا ترجح النقل على العقل اما اذا وقعا في حيز المعارض لم يحصل

الوقوع الا بتعارضهما تعارض

للسن فى مقتضى السهل مع عدم السن مع وجود المعارض العقلى الفصل

الرابع ٢ لما فرغ من الفصل الثالث شرع فى الفصل الرابع فى احكام النظر

وذكر فيه ثلثة مباحث الاول ان النظر الصحيح عند العلم الثانى انه كاف فى معرفة الثالث فى وجوبه الاول ان النظر الصحيح عند العلم مطلقا والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام تقول بالتناسخ المكروه مطلقا وجمع من المتدينين انكروه فى الالهيات زاعمين ان المقصد فيها الاخذ بالاحق والاولى واما الجزم فلا سبيل اليه واعترفوا به فى العدديات والهندسيات لنا النظر الصحيح اى المستجمع للشرائط عند العلم مطلقا سواء كان فى التصورات او التصديقات الالهية او غيرها بديهية امانى التصورات فظاهر فى الاوائل الشارحة واما فى التصديقات مطلقا فلانا نعلم بالبداهة ان من علم لزوم شئ لشئ كطلوع الشمس لوجود النهار وعلم مع ذلك وجود الملزوم وهو وجود النهار فى شالنا او عدم اللازم وهو عدم طلوع الشمس علم من الاول اى العلم بوجود الملزوم اى بوجود النهار وجود اللازم اى طلوع الشمس ومن الثانى اى من العلم بعدم اللازم اى عدم طلوع الشمس عدم الملزوم اى وجود النهار وايضا فان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب فثبت ان النكر الصحيح فى الالهيات عند العلم لان الدليل الثانى من الالهيات ولزم منه بطلان المذهبين احتجب

السمنية ٢ احتج السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه اى لما ظهر خطاؤه لان الضرورى لم يسبق خطاؤه لكن كثيرا ما تكشف الامر بخلافه اى بظهر خطاؤه وان كان نظريا عاد الكلام فى لازم النظر الثانى ولزم التسلسل فان قيل على تقدير ان يكون العلم الحاصل عقب النظر نظريا يعاد الكلام فى لازم

النظر الثانى لزوم التسلسل فانه يجوز ان يكون لازم النظر الثانى ضروريا اجيب بانه اذا كان العلم الحاصل عقب النظر نظريا يلزم ان يكون لازم النظر الثانى كذلك والا يلزم التحكم والتخصيص بلا مخصص وهو يلزم التسلسل ولقائل ان يقول تقرير هذا الوجه على الوجه الذى ذكره للمصنف ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقب النظر هو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر هو نظرى فالترديد فيه صحيح واما ثانيا فلان العلم الحاصل عقب النظر اذا كان نظريا يكون لازما للنظر المفيد له فلا يحتاج الى نظر ثانى حتى يعود الكلام فى لازم النظر الثانى اعلم ان الامام ذكر هذا الوجه فى المحصل على وجه لا يرد عليه شئ مما ذكرناه فقال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقب النظر علم لا يجوز ان يكون ضروريا لان كثيرا ما تكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم التسلسل وهو محال ولعل المصنف اراد بهذا الكن عبارته لا تفيده الوجه الثانى ان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب لاستحالة طلب المعلوم والعدم البديهى فى طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل كيف يعرف انه المطلوب الوجه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا ذلك وحينئذ نقول الذهن اما ان يكفى فى الجزم بالنتيجة استحضار مقدمة واحدة فى الذهن او ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق واجيب عن الاول بان العلم بالمطلوب الحاصل عقب النظر الصحيح والعلم باستلزام المقدمتين على الهيئة الخاصة للمطلوب ضرورى قوله لو كان ضروريا لما بان خلافه اى لما ظهر خطاؤه قلنا الملازمة مسلمة ونفى اللازم ممنوع فان ظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممكن ولقائل ان يقول اختيار هذا الشق وهو ان العلم الحاصل عقب النظر الصحيح ضرورى فى الجواب ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقب النظر مستفاد من النظر والمستفاد من النظر نظرى لما سبق ارادته بكونه ضروريا ان كل من حصل له العلم بالمقدمتين على الهيئة الخاصة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة

لانه حصل له سر نظر لانا نقول لا يكون ح الجواب مطابقا للسوال لان الضروري
في السوال هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا المعنى ولهذا جعل الطرفي مقابلا عند التردد
وايضا لا يكون ح قوله وظهور الخطا بعده مستقيما فان اسناد ظهور الخطا بعده لازم للضروري
هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا المعنى واما ثانيا فلانه ح لا مدخل لقوله والعلم
باستلزام المقدمتين معا على الهيئة الحاصلة ضروري في الجواب بذا تم ايراد الجواب
عن الوجه الاول على ما يدل عليه عبارة الكتاب ظاهرا واما على الوجه الذي قرره الامام فان
قال العلم بان الاعداد الحاصل عقب النظر علم ضروري فانه اذا حصل العلم بالمقدمتين
بالضرورة او بالنظر والعلم بالهيئة الحاصلة واستلام الاعداد الحاصل عقب النظر الصحيح
علم ان بذا الاعداد علم من غير اشارة الى نظر والحاصل ان التم بان الاعداد الحاصل
عقب النظر علم ضروري وان كان المحكوم عليه في بذا التصديق وهو الاعداد الحاصل
عقب النظر جعل بالنظر قوله لو كان ضروريا لما ظهر بعده خطا قلنا ظهور الخطا بعد
الخطر الصحيح هو اختيار الامام في المحصل ان العلم بان الاعداد الحاصل عقب النظر
على نظري والتم غير لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمتين اذا كان ضروريا ممكنات
المقدمتان ضروريتين اي يقينيتين اما ابتدا او بواسطة شاهما كذلك وعنده
علم ضروري بان اللازم من الضروري اي اليقيني ضروري اي يقيني علم بالضرورة ان
الحاصل علم من غير توقف على شي اخ فلا يلزم التم وانما اختار الامام من التردد الشق
الثاني وهو انه نظري لان بذا التم متوقف على الاعداد الحاصل عقب النظر
لانه هو المحكوم عليه وبذا التم هو النظري وما يتوقف على النظري نظري على اي العلم
والاختيار الامام في بعض كتبه انه ضروري على معنى ان كل من حصل له بذان العلمان اضطر الى الجزم

والحق ان توجه كلام المصنف على ما ذكره الامام
وان كان خلاف ظاهر عبارته وحاصله ان قوله لو
باستلزام لم لا جوز ان يكون عاما حال لو كان النظر
مفيد العلم مستلزما له لكان العلم باستلزامه
الضروري او نظري الى تمام ما ذكره
هناك فكانه اشاره الى السوال كما
ممكن ايراده بالنسبة الى كون اللازم
علما ممكن بالنسبة الى كون النظر
مستلزما والجواب واحد

حاصل هناك مقدمتان ضروريتان
احدهما ان بذه التوجيه لازمة
للمقدمتين المضمون والاخرى ان
كل ما هو لازم للحق حق وعلم
صحيحان ان بذه التوجيه حق وعلم
وهو المطلوب العلم بان اللازم من
بذا النظر علم ضروري فلا يحتاج الى
توجيه فتامل

تكون الحاصل علما واجب عن الوجه الثاني بان طرفي الملط معلومان والنسبة بينهما مبهمة
اي النسبة اللاحابية او السلبية متصوره ولم يحصل عند العقل ان ايتهما واقعة
التمس قوله اذا كان معلوما فلا طلب قلنا اذا كان الملط معلوما على بذا الوجه لم
يمنع طلبه لانه من حيث التصور تتوجه النفس فيطلب حصول احدهما اي الحكم الايجابي
او السلبي على المتمس الذي هو الملط متميزا عن غيره وعلم واسطة تصور الطرفين ان الحاصل هو
العلم على ان قولهم اذا حصل كيف علم انه ملط لا وجه له لان الملط هو العلم الذي هو لازم النظر وهو
حاصل وان لم يحصل العلم بانه هو الملط لان العلم اللازم للنظر غير العلم بانه الملط ولم يلزم من انتفاء
الثاني انتفاء الاول وانما خص الجواب بالتم وان كان دليلهم شاملا للتصور ايضا لان
الجواب عن التصور قد تقدم واجب عن الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين معا
كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة في المتصلة او المعاندة في المنفصلة منهما وذلك
مدل على امكان اجتماع العلمين دفعة واحدة في الذهن لان الحكم بالملازمة او المعاندة
بين الشيئين بدون تصور هما معا وتقابل ان تعقل التم الذي هو لازم النظر انما
يستفاد من القول المولف من القضيتين اللتين كل منهما مشتمل على الحكم وعلى تصور
ولا يمكن تصور الطرفين وتصور الحكم في حصول التعقيب بل لابد فيهما من الحكم وعلم بالضر
ان الحكمين لا يمكن ان يحصلا دفعة واحدة وان امكن تصورهما معا والحق ان تعال
ان الفكر من الاسباب المعدة لحصول الملط وكذلك المقدمتان والاسباب
لا يلزم اجتماعها بل يجوز ان يحصل واحد بعد واحد واجيب المهندسون
احتج المهندسون المنكرون لافادة الفكر العلم في الالهيات بوجهين الاول
انه لو كان الفكر مفيدا للعلم في الالهيات لحصل عقيب الفكر العلم منسوبا الى ذات

اعتج واللازم بط فالملزوم كذلك اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان العلم
بنسبه امر الى ذات اعتج هو التصم والتصم موقوف على تصور المحكوم عليه وبه لامتناع
العلم بانتساب امر الى غيره مدون تصور كل منهما فلو حصل العلم بنسبه امر الى ذات
اعتج لكان ذات اعتج متصورة لكن ذات اعتج غير متصورة فانها غير معقولة
لما سنذكره في الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون ذات اعتج محكوما عليه والثاني
ان لظهر الاشياء للانسان واقربها اليه موته التي يشترك الهالك احد بقوله انا ولم يكن النظر مسندا
للعلم بها لانه لو كان مسند اللعلم لما اختلف العقلاء فيها واللازم بط اما الملازمة فظاهره واما بطلان
اللازم فلانك ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة هي ان النفس ماهي وكيف هي
فان بعضهم قالوا ان النفس هي الهيكل المحسوس والى هذا ذهب اكثر المعتزلة وجماعة من
الاشاعرة وبعضهم قالوا ان النفس اجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل سريان ماء الورد
في الورد والنار في الجمر وذلك السار هي المخاطب والمثاب والمعاقب والحافظ لهذا الهيكل
المحسوس عن بطون الساد اليه واذا فارقه دعا الى الانهماك والى هذا قال امام الحرمين وطائفة
عظيمة من القدماء ومنهم من قال ان النفس ج لا تجري في العلب وهو ينسب هذا الى النظام وابن
الراوندي ومنهم من قال ان النفس المزاج فادام البدن على ذلك المزاج الذي يستحق بحسب
نوعه كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج وتدا
البدن الى الانهماك وبهذا ذهب القدماء من الاطباء ومنهم قال انها عبارة عن النفس
الناطقة وهي جوهر مفارق لا يتحيز ولا حال في المتحيز مدبر لهذا الهيكل المحسوس حافظ له
فانه مخاطب معاقب مثاب والى هذا صار المحققون من الحكماء واختار الامام الغزالي
واكثر ارباب المكاشفات من الصوفية واذا كان حال الانسان مع اظهر الاشياء

له واقربها اليه فاظنك بما بعد عن الاوهام والعقول وهو ذات اعتج المقدس عن احاطة
العقل وادراك الوهم اياه واجب عن الاول بان التصم متوقف على تصور الطرفين
بما هو ما لا على تصور الطرفين بحقيقتهما وذات اعتج كذلك اي متصور باعتبار ما
فجوز ان يحقق التصم بانتساب امر اليه فيصح ان يكون النظر في الالهيات مفيدا للعلم و
اجب عن الثاني بان اختلاف العقلاء في مباحث النفس لا يقتضي عدم افادة النظر العلم
لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح بسبب اخلالهم ببعض الشرائط
المعتبرة في النظر الصحيح وما ذكرتم لا يدل على امتناع العلم من النظر في الالهيات بل دليل على عسر
العلم من النظر في الالهيات ولا شك في عسرة اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه فان ماخذ العقل
في المسايل الالهية من الطبيعيات التي هي مدركة بالوهم فيلابس اي يخالط الوهم العقل في ماخذه
التي هي الطبيعيات والباطل شاكل الحق في مباحثه فان قضاء الوهم فيما ليس من المحسوسات
شاكل الحق فانه يحكم على ما ليس بمحسوس حكمه على المحسوس قياسا عليه ولاجل ان الوهم يلابس
العقل في ماخذه والباطل شاكل الحق في مباحثه يخالف في بحث الالهيات الا ارا
وتصادمت الاهواء والسلف منعوا من البحث في الالهيات الا الافراد من الاذكياء
الذين لهم عقده صافية في الدين لا تحرف عنها بالشبهة

فروع الاول النظر

لما بين ان النظر الصحيح يفيد العلم رتب عليه فروعا ثمانية الاول النظر الصحيح
بعد الذهن لقبول النفوس عن مبدإها والنفوس بعض عليه عقب النظر الصحيح بطريق العادة
عند الشيخ ابي الحسن الاشعري اي النظر الصحيح يستعقب العلم لاطراد العادة بذلك لحصول
السبع عقب الاكل من غير وجوب ووجوبا عند الحكماء اي النظر الصحيح يفيد الذهن والنفوس تفيض
عليه عقيبه على سبيل الوجوب وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام وقالت المعتزلة

النظر الصحيح تولد الستة في الذهن ومعنى التوليد ان لوجب وجود شي وجود اخر قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط هو المباشرة وبوسط هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فحركة اليد توليد او الستة تولدت من الناظر بتوسط النظر وانت الاشاعرة بان العلم الحادث بالنسبة امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالسبعة عنه واجبا بل واقعا عادة ولقائل ان يقول صدور العلم بالاختيار لا ينافي الوجوب بغير الاختيار ويجوز ان يكون الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار والمعتزلة لما اعتقدوا اسناد افعال الحيوانات الى انفسها واسندوا العلم الى الناظر بتوسط النظر فحكموا بالتوليد والدليل على بطلان التوليد ان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى وقوعه بقدرته والدليل على ان حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب انه متى حصل العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت عادة او لا فان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن لم يحصل بين العلمين في الذهن بمنع ان لا علم ان العالم ممكن والعلم بهذا الانتاج ضروري الفرع الثاني زعم الشيخ ابو علي بن سينا ان حضور المقدمتين في الذهن اعني الصغرى والكبرى لا يمكن للعلم بانتساب الاكبر الى الاصغر بل لا بد بعد استحضار المقدمتين من امر اخر وهو التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية اي العلم باندراج الاصغر تحت الاكبر فانه لو اسقط هذا العلم اعني العلم بالاندراج لم يحصل العلم بالسبعة كما اذا علم ان هذا الحيوان حساس وعلم ايضا ان كل حساس عاقل ثم ذهل عن العلم بهذه المقدمة الكلية رأى حساسية البطن فطن انسانا جليا لعدم التفطن للاندراج هذه الغفلة تحت قولنا كل غفلة عاقل وهو حق قال الامام وهذا ضعيف لان الاندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان تكون معلومة بغير السبك المقدمتين وح تكون مقدمة اخرى لا بد منها في الانتاج وتميز

الكلام في كيفية التياهج الادلتين كالكلام في كيفية التيام الاولين وبعضي ذلك الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات واما ان لا تكون معلومة مغايرة للمقدمتين وح استحال ان تكون شرطا في الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وهنا لا مغايرة فلا شرط واما حدث الغفلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاصر في الذهن احدى المقدمتين فقط اما الصغرى واما الكبرى اما عند اجتماعهما في الذهن فلا يمكن الشك في النتيجة ولقائل ان يقول لنختار الاول وهو ان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى معلوم مغاير لتلك المقدمتين قوله لو كان كذلك لكان مقدمة اخرى قلنا ان عنيت بكونه مقدمة اخرى هو ان الانتاج يتوقف عليه فسلم لكن لا يلزم ذلك احتياجه الى البيان منه وبين الاولتين لا بد له من دليل وان عنيت بقولك انها مقدمة اخرى انها مقدمة بسببها الى احدى المقدمتين بسبة الصغرى الى الكبرى او بالعكس حتى تحتاج الى البيان منها واندراج احد هما في الاخرى ثم واما حدث الغفلة فللشيخ ان يقول لو لم يعلم بان هذه الغفلة داخلة تحت كل جملة عاقل لا يعلم ان هذه الغفلة عاقل واعلم ان ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فان العلم باندراج الصغرى في الكبرى امر لا بد منه في حصول العلم بالسبعة واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدون هذا العلم فغير كلام والشيخ لم يذكر حدث الغفلة على انه دليل على مطلوبه وانما اورده على سبيل المثال فالاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضا على المثال فقول المصنف الاشبه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب واليه العارضين لهما والا اي وان لم يكن الانتاج موقوفا على استحضار المقدمتين على ملاحظة الترتيب واليه العارضين لهما لاغنت الاشكال الاربعة في جلا الانتاج وخفاه اشاره الى ان الصواب ما ذكره الشيخ

الوجه الثالث المشهور ان النظر الفاسد اى الذى لم يكن مشتملا على الشرائط المعتبرة فى
الافضاء بحسب المادة او بحسب الصورة او بحسبهما لاستلزام الجهل الذى هو ضد العلم
وهو الجزم بالسوء كاذه وقيل بخلافه اى النظر الفاسد يستلزم الجهل الذى هو ضد العلم قال الامام وهو
الحق عندى فان كل من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فقد حصل هذين
الجهلين استحال ان لا يعتقد ان العالم مستغن عن المؤثر وهو جهل احتج من قال ان النظر الفاسد
لا يستلزم الجهل بانه لو استلزم الجهل لكان نظر المحق فى شبهة الباطل هذه الباطل واجاب
الامام بانه معارض بان النظر فى الدليل لو افاد العلم لكان نظر المبطل فى دليل المحق
يفيد العلم فان حصلت هناك شرط الافادة اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا
عما قالوه بان يقال اذا نظر فى شبهة الباطل انما يحصل الجهل بتلك المسئلة لانه فقد شرط
افادة الجهل لان من شرط افاده الجهل اعتقاد صحة تلك المقدمات قال المصنف والحق انه ان
كان الفساد متصورا على المادة استلزم النظر الفاسد الجهل وان لم يكن الفساد متصورا على
المادة لم يستلزم النظر الفاسد الجهل لان الفساد ان كان متصورا على المادة يكون القياس
مستلزما للنتيجة لما عرفت ان القياس الذى يكون مقدماته كاذبة يلزمه النتيجة وذلك كالمثال
الذى ذكره الامام وان كان الفساد متصورا على الصورة او شاملا للصورة والمادة لم يستلزم لانتفاء
صلاحية الاستلزام اذ المستلزم هو القياس على الوجه الخاص

المبحث الثانى ان الفحص كاف فى معرفة الصانع ولا حاجة الى النظر والاستدلال ويدل عليه ما ذكرناه وهو ان
الانسان العاقل اذا علم ان العالم ممكن وكل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب سواء كان ذلك
معلوما او لم يكن خلافا للاسماعيلية فانهم يوجبون نصب الامام ويقولون حتى زمان من الازمنة
عن وجود امام معصوم يهدى الخلق الى معرفة الصانع وتعليمهم طريق النجاة وارشادهم الى الخيرات

ويحذرهم عن السيات ويقولون لا يمكن معرفة الصانع الا من قول المعلم المعصوم ولهذا سموا
بالتعليمية ثم افترقوا فرقتين فرقة قالوا العقل ليس بمعزول عن الوقوف على الامور الالهية
بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة بل لا بد من امام يرشده الى العقل الادلة ويوقفه
على دفع الشبهة ورفع الشكوك ونسبة عمل الامام الى عقول الناس نسبة الشمس الى الابصار
فكما ان الابصار تقوى على ادراك المبصرات فى الظلمة فاذا طلعت الشمس تقوى
الابصار بنور الشمس فيمكنها ادراك المبصرات كذلك عقول الناس قاصرة
عن ادراك المعارف الالهية وبوجود الامام تقوى عقولهم مثل الامام فاقدروا على
على ادراك المعارف الالهية واحتجت الاسماعيلية على ان النظر غير كاف فى معرفة
الصانع بل لا بد من معلم بوحيين الاول ان الخلاف والمراء اى المجادلة مستمرة بين العقلاء
فى المطالب الالهية ولو كفى العقل فى ذلك لما كان كذلك اى لما كان الخلاف
والمراء مستمرا بين العقلاء فى ذلك واللازم بط بالضرورة فالملزوم كذلك فلا بد من
حاكم اخر غير العقل وهو الامام المعصوم الثانى ان الانسان وحده لا يستقل بتحصيل جميع
العلوم كعلم الحاكة والحياطة والنجارة والطب والنجوم بل لا بد من اساد يهديه واذا كان حاله
كذلك فى امهات العلوم فحاله باعتبار ما هى معرفة الصانع وصفاته واحكامه واجب
عن الاول بان العقلاء انما تراوا بالنظر الصحيح فانهم لو تراوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم استمرار الخلاف
والمراء واجب عن الثانى بانه لا نزاع فى العرفان الضرورى ولا شك انه لو كان معلم علم
البادى التى تنال منها الى وعلم الحق وزيل الشكوك والشبه كان اوفق واسهل
وانما النزاع فى الامتناع وما ذكرتم لا يدل على الامتناع

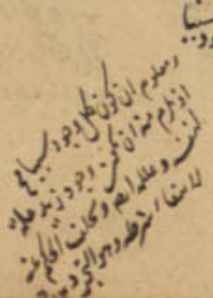
المبحث الثالث فى وجوب

اعلم ان الناس اختلفوا فى وجوب معرفة الصانع تعالى فذهب المحققون الذين

قالوا الذين سلفي من الكتاب والسنة الى ان معرفة الله تع غير واجبة بل الواجب الاعتقاد
الصحيح المطابق وذهب جمهور المسلمين الى ان معرفة الله تع واجبة ثم افترقت
فرقة قالوا طريق معرفة الله تع انما هو الرياضة وتصفية الباطن وهذا مذهب المتصوفة واصحاب
الطريقة وفرقة قالوا طريق معرفة الله تع انما هو النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة فالاشاعرة
والمعتزلة اتفقوا على ان معرفة الله تع واجبة وطريقها النظر فهو واجب ثم اختلفوا فذهب
الاشاعرة الى ان وجوب النظر بالشرع وذهب المعتزلة الى انه بالعقل وليرجع الى الفن
فنقول النظر في معرفة الله تع واجب باتفاق اصحابنا والمعتزلة اما عند اصحابنا فبالشرع
لقوله تع قل انظروا ماذا في السموات والارض واما عند المعتزلة فبالعقل لان معرفة الله تع
واجبة عقلا لان شكر الله تع واجب عقلا لان نعمه على العبد كثيرة قال الله تع وما اسبغ
عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب عقلا لان دفع الخوف عند النفس
واجب عقلا وبالشكر يندفع الخوف عن النفس فشكر الله تع واجب عقلا وشكر الله تع موقوف
على معرفة الله تع فمعرفة الله واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق
اي الذي يجب في كل حال الا به وكان مقدورا فهو واجب عقلا واحترزنا بالمطلق
عن المقيد مثل الزكوة فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب فلا يجب عند عدم النصاب
واحترزنا بقولنا وكان مقدورا عن الواجب الذي لا يتم الا بامر لا يكون ذلك مقدورا
للمكلف فان ما لا يتم الواجب الا به اذا كان غير مقدور للمكلف لا يستدعي وجوب الواجب
وجوبه والا لزم تكليف ما لا يطاق واعترض على هذا الدليل بان سماه على حكم العقل بان
معرفة الله تع واجبة عقلا وسيأتي الكلام في حكم العقل بل حكم الشرع وعلى امتناع العرفان
بغير النظر فانه اذا امكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وامتناع العرفان بغير النظر ممنوع

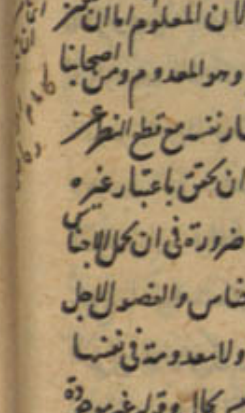
وما الدليل على امتناعه ولم لا يجوز ان تحصل معرفة الله تع بالامام المعصوم كما هو راي الامامية
او بالالهام كما هو راي جماعة من الهند او تصفية الباطن كما هو قول اهل التصوف وهو الحق وايضا
هذا الدليل مبني على استحالة التكليف بالمحال واعترض على دليل المعتزلة ايضا بانه لو وجب
النظر بالعقل لوجب قبل البعثة لانه ممكن ووجوب النظر غير موقوف على البعثة
بل العقل والعقل قبل البعثة مستحق والوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك
الواجب قبل البعثة لنفي لازم الوجوب الذي هو التعذيب ونفي الوجوب قبل البعثة
يلزمه نفي الوجوب العقلي ونفي الوجوب العقلي يستلزم الوجوب الشرعي فدل تولد تع وما كنا
معذبين على انه ليس الوجوب الا من الشرع قيل لو وجب النظر بالشرع لزم افحام الانبياء
عليهم السلام واللازم بطل بيان الملازمة ان المخاطب لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه الا
بالنظر لان وجوب النظر بالشرع فلا يعلم وجوب النظر الا بثبوت الشرع وثبوت
الشرع يتوقف على دلالة المعجزة على صدق النبي عليه وعلى دلالة المعجزة على صدقه موقوفة على النظر
فالعلم بوجوب النظر موقوف على النظر والنظر موقوف على العلم بوجوبه فيدور فيلزم الافحام
قلنا لو وجب النظر عقلا لزم افحام الانبياء واللازم بطل بيان الملازمة ان وجوب
النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات يتوقف على انظار دقيقة فان العلم
بوجوب النظر متوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تع وعلى العلم بان
النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
وكل هذه المقدمات تحتاج الى انظار دقيقة والموقوف على النظري نظري فوجب
النظري نظري فلو كلف المخاطب ان يقول لا انظر ما لا اعرف وجوب النظر
ولا اعلم وجوده الا بالنظر فيتوقف النظر على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه يتوقف على النظر

في الجسمية لا سائر الاشراك في العارض فجاز ان يكون الوجود الذي
هو عين جسمية الواجب مساويا للكلية للافراد الى هي وجودات الممكنات مع اشتراك
الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض لتلك الافراد واما قوله وان تباينت للمعروضات
كان كل منها مخالفا لغيره بالذات ومشاركا في مفهوم هذا العارض وهو من المدعى مع
انه مباين لما قيل اولا فباطل اما انه مباين لما قبل اولا فلان ما قبل اولا هو انه لا يلزم الشك
المساواة في تمام الجهة فقد وجب تحقق المساواة مع الشك ومباين المعروضات بالكلية
على تقدير الشك مباين له واما انه باطل فلان للمدعى ان وجوده الخاص زائد على ماهيته كالوجود
الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من الشك ومن مباينة المعروضات بالكلية
بل الشك يقضي كون الوجود المطلق زائدا على الوجودات الخاصة والمباينة
في المعروضات يقضي مباينة الوجود الخاص للواجب للوجود الخاص للممكنات
وبهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب كما في الممكنات والمدعى ليس الا هذا
الوجه الثاني لو كان الواجب هو الوجود المجرد لكان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده اي من
حيث هو من غير اعتبار شيء اخر اللازم بط اما الملازمة فلان مبدأ الممكنات هو الواجب
والواجب هو الوجود المجرد وليس لقيد التجرد مدخل في التاثير والا لكان السلب جزأ من مبدأ
الممكنات وهو باطل اما بطلان اللازم فلانه لو كان مبدأ الممكنات الوجود وحده لشارك
الواجب كل وجود في المبدأية لان كل وجود مساو للواجب في الوجود من حيث هو موجود
قيل لا نسلم ان مبدأ الممكنات لو كان الوجود المجرد للزم ان يكون السلب جزأ من المبدأ
وانما يلزم ذلك لو كان التجرد جزأ من المؤثر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون التجرد شرطا مؤثر المبدأ
لا جزءه ويجوز ان يكون السلب شرطا مؤثر المؤثر اجاب اللهم انا نمنع كون كل وجود

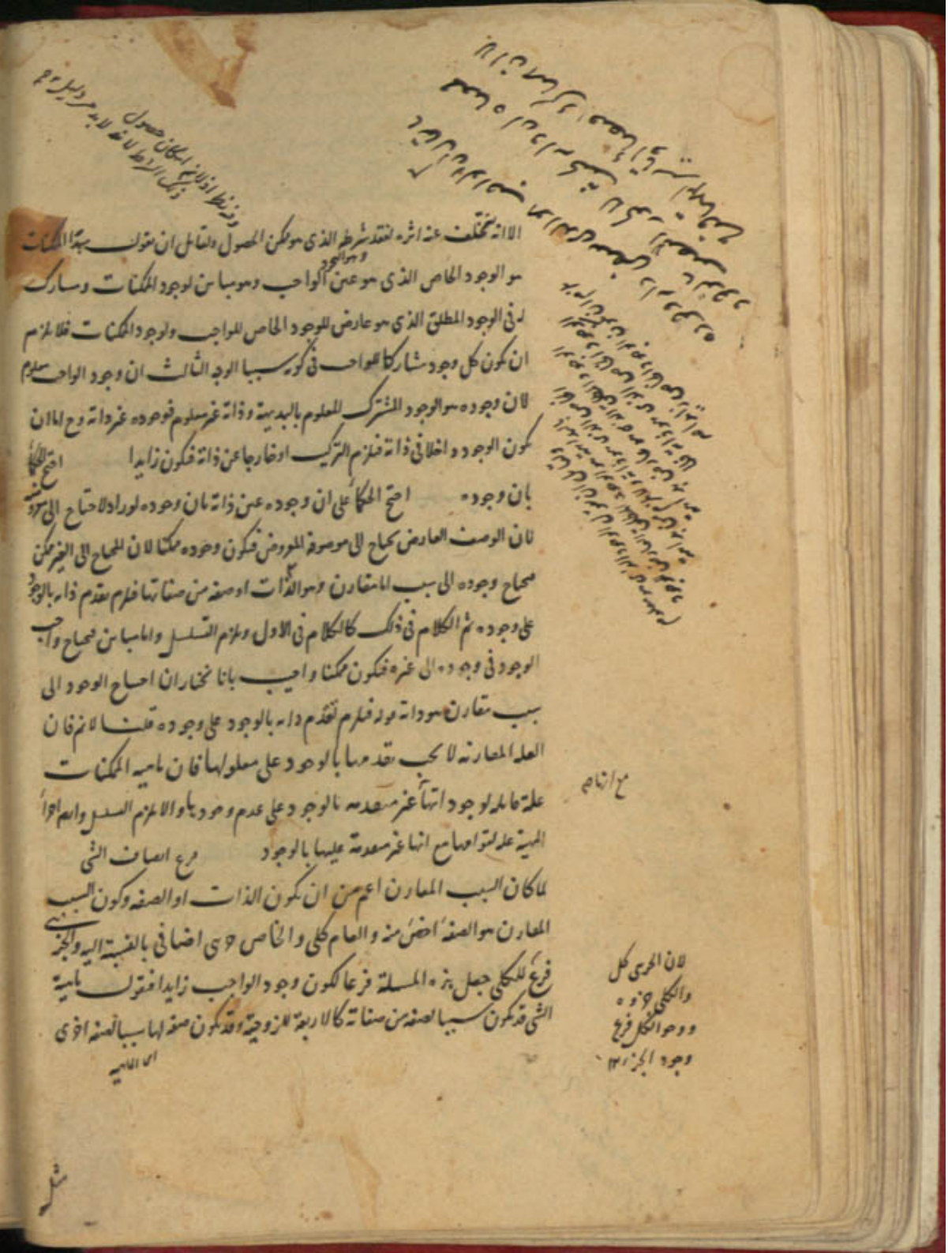


فلزم الدور ولزم الاخلام

لما فرغ من المقدمة شرع في الكتب وجعل الكتاب الاول في الممكنات لان الممكنات
مبادئ للالهيات والعلم بالمبادئ مقدم على العلم بحال المبادئ وذكر فيه ثلثة ابواب
لانه لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا او ما هو شامل لهما وهو الامور الكلية وهي الامور
العامة التي الشاملة لجميع الموجودات الباب الاول في الامور الكلية الباب الثاني
في الاعراض الباب الثالث في الجواهر وجعل الباب الاول في الامور الكلية لانها
مبادئ لمباحث الاعراض والجواهر وذكر في الباب الاول ستة فصول الفصل
الاول في تقسيم المعلومات الفصل الثاني في الوجود والعدم الفصل الثالث في الهوية
الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث الفصل الخامس
في الوحدة والكثرة الفصل السادس في العلة والمعلول الفصل الاول في تقسيم
المعلومات على راي الاصحاب والمعتزلة والحكماء والاصحاب الذين لا يثبتون
الحال قسموا المعلوم الى الموجود في الخارج والى المعدوم فقالوا ان المعلوم اما ان يكون
متحققا في الخارج وهو الموجود او لا يكون متحققا في الخارج وهو المعدوم ومن اصحابنا
من ثلث القسمة وقال المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه مع قطع النظر عن
غيره اي لا يكون تحققه ما تحقق غيره فهو للموجود كالذوات وان تحقق باعتبار غيره
اي تحققه تابع لتحقق غيره فهو للحال كالاخاس والفصول ولا ضرورة في ان يحل الاجناس
والفصول على غيرها وهو المصطلح عند المنطقيين لان ذكر الاخاس والفصول لاجل
المثال للحصر الحال فيها وحدوا الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها
قالوا موجود قولهم صفة احترزوا به عن الذات فان الذات ليس بحال وقولهم غير موجودة



مثل الفصل للخاصة كلكون الناطقة سببا للتعجب ومثل الخاصة للخاصة كلكون المتعجب سببا
للضاحكية واما اوصاف الشئ بالوجود ليس لاجل صفة اخرى قائمة بالشئ فان
قيام الصفة بالشئ فرع على كونه موجودا فلو علل كون الشئ موجودا بقيام الصفة به
لزم الدور فتعين ان يكون الوجود اذا كان زايدا على ماهية الواجب يكون
من سنخ المقارن من الذات لا المقارن الذي هو الوصف ولا يلتبس ولقائل
ان يقول المسلم من حيث هي هي يمتنع ان يكون علة للوجود والمنازع يمكن ان يمنع
عقلا لان بداهة العقل حاكمة بوجوب عدم ما هو علة للوجود بالوجود والنقيض
بالماهية العالمة للوجود من حيث هي هي ظاهر البطلان لان قابل الوجود يستفيد
الوجود فمع ان يكون موجودا الامتناع حصول الحاصل بخلاف الفاعل للوجود
فانه معط للوجود والمعطي المفيد للوجود يمتنع ان لا يكون موجودا والا افتقر
اثبات الصانع واما العالم للوجود فليس قابلا لذي الاعيان والا لزم ان يكون للقابل
وجود سنوذي الاعيان ولعارضه الذي هو الوجود ايضا وحينئذ يلتحقها اجتماع الحال
والمحل كالجسم بالنسبة الى البياض وهو باطل على كون المهية موجودة واعتبار
المهية مجردة عن الوجود انما هو في العقل لا بان يكون المهية منفكة عن الوجود
في العقل فان كونها في العقل وجودا العقلي كما ان الكون في العين وجودا العيني
بل بان العقل من سنانه ان حكم المهية وحدها من غير ملاحظة وجودا وعدم وعدم
اعتبار الشئ ليس اعتبار العدم فاذا اوصاف المهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون
قابلة للوجود في العقل فلا يمكن ان يكون فاعلا للوجود عند وجودها في العقل واما اجزاء المهية
كالجنس والفصل فانها علة للخاصة لا للوجود فلهذا لا يجب تقدمها بالوجود على



الا انه تختلف عنه اثره فتعدد شرط الذي هو ممكن الحصول والعاقل ان يقول بعد الممكنات
هو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب وهو مباين لوجود الممكنات ومشارك
لذي الوجود المطلق الذي هو عارض للوجود الخاص للواجب ولوجود الممكنات فلا يلزم
ان يكون كل وجود مشاركا للواجب في كونه سببا الوجه الثالث ان وجود الواجب معلوم
لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبديهة وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته وح لما ان
يكون الوجود داخلا في ذاته فلزم التركيب او خارجا عن ذاته فيكون زايدا
بان وجوده احتج الحكماء على ان وجوده عين ذاته بان وجوده لو زاد احتاج الى موجد
لان الوصف العارض يحتاج الى موصوف المعروض فيكون وجوده ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن
محتاج وجوده الى سبب المقارن وهو الذات او صفة من صفاتها فلزم تقدم ذاته بالوجود
على وجوده ثم الكلام في ذلك كالكلام في الاول ولزم التسلسل والمباين محتاج واجب
الوجود في وجوده الى غيره فيكون ممكنا واجيب بانا نختار ان احتياج الوجود الى
سبب مقارن موجود انه لو لزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده قبلنا لازم فان
العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية الممكنات
علة تامة لوجود انيتها غير متقدمة بالوجود على عدم وجودها والا لزم التسلسل وايضا
المهية علة لتواعد انيتها غير متقدمة عليها بالوجود

فرع اوصاف الشئ

لما كان السبب المقارن اعم من ان يكون الذات او الصفة وكون السبب
المقارن هو الصفة اخص منه والعام كلي والخاص جزئي اضافي بالنسبة اليه والجزئي
فرع للكلي جعل هذه المسئلة فرعا لكون وجود الواجب زايدا فقول ماهية
الشئ قد يكون سببا لصفة من صفاتها كالاربعة للزوجية وقد يكون صفة لها سببا لصفة اخرى
الى الماهية

لان الموجب كل
والكلي جزؤه
ووجود الكل فرع
وجود الجزء

الوجود الرابع في ان المعدوم المبحث الرابع في ان المعدوم

لاخلاف في ان المنفي اي المسلوب لذاته ليس بشيء في الخارج هم

ليس شيء في الخارج وانما الخلاف في ان المعدوم الممكن هو شيء في الخارج على معنى ان له تقررا في الخارج منفكا عن الوجود فمن قال بالوجود عين المهية لا يمكنه ان المعدوم الممكن شيء في الخارج والا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود والعدم واما الذين قالوا الوجود زايد على المهية فقد اختلفوا فمنهم من منع كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين من اصحابنا وابي الهذيل وابي الحسن البصري من المعتزلة والحكماء ومنهم من زعم ان المعدوم الممكن شيء متقرر ثابت في الخارج منفكا عن الوجود وهو مذهب سايرالمعتزلة واحتج المص على ان المعدوم الممكن ليس شيء في الخارج بان المعدوم ان كان ساويا للمنفي او اخص منه مطلقا صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي ثابت في الخارج فلا شيء من المعدوم ثابت وهو المطلوب وان كان المعدوم اعم مطلقا لم يكن المعدوم منفيا محضا لانه لو كان منفيا محضا لم يكن فرق بين العام والخاص واذا لم يكن منفيا محضا كان ثابتا وهو مقبول على المنفي فصدق قولنا كل منفي معدوم لصدق العام على كل افراد الخاص وكل معدوم ثابت فكل منفي ثابت هذا قيل وفيه نظر فان المعدوم اذا كان اعم من المنفي يكون بعض افراده ثابتا فلا يصدق قولنا كل معدوم ثابت فلا يصح القياس المذكور لكون كبراه وهو قولنا كل معدوم ثابت ممنوعا واجيب عنه بانه اذا لم يكن المعدوم ثابتا لم يكن المعدوم الممكن ثابتا لان المعدوم الممكن اخص مطلقا من المعدوم لصدق المعدوم على جميع افراد المعدوم الممكن وعلى جميع افراد المنفي ضرورة صدق العام المطلق على جميع افراد الخاص واذا لم يكن الاعم المطلق ثابتا لم يكن

الاخص المطلق ثابتا ولقايل ان يقول المعدوم اذا كان اعم من المنفي لا يقتضي ان يكون ثابتا مطلقا بل بعض افراده ما هو المعدوم الممكن وبعضها ليس بثابت وهو المنفي فان قيل اذا لم يكن ما بالامكان شيئا محضا فلم يتحقق فرق بين العام الذي هو المعدوم وبين الخاص الذي هو المنفي اجيب بما بالامكان انه اذا لم يكن ما بالامكان شيئا محضا يمكن ان يكون اعم من المنفي المحض ويكون الفرق بينه وبين المنفي بجواز صدق المعدوم على المعدوم الممكن وعدم جواز صدق المنفي على المعدوم الممكن والحق ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج ومن نازع في هذا فهو مكابر مقتضى عقله فان العقل يحكم بالبديهة ان المعدوم لا ثبوت له في الخارج فالاحتجاج على ان المعدوم ليس بشيء في الخارج على وجه البرهان لا يمكن على الممكن الزام الخصم بطريق الجدل وهو ان العالمين بان المعدوم شيء قد استوفوا القدرة وهي الصفة المؤثرة ومن اثبات القدرة والقول بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج ينافاه وذلك لانه على تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا ينفي القدرة لانها لو اثبت فتاثيرها اما في الذات او في الوجود او في اتصاف الذات بالوجود والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الذات بالذات مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان اتصاف الماهية بالوجود اعتباري ليس له تقرر في الخارج لانه لو ثبت في الخارج لكان متصفا بالثبوت فاتصافه بالثبوت اما ان يكون بالثبوت الذي هو الوجود او بالوجود وهو باطل واذا لم يكن الاتصاف ثابتا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير وعلى تقدير جواز التاثير في الامور الثابتة لا يكون الاتصاف من الامور الموجودة في

الخارج والا لزم السبق في الامور الموجوده وهو محال واذا لم يكن موجودا في الخارج لم يكن للقدره عليه ما شرعت انه على حذر ان يكون المعدوم الممكن شيئا في الخارج اعني القدره فيكون المنافاه ثابته بين اثبات القدره واثبات المعدوم الممكن شيء في الخارج فيكون امرهم دائرا بين نفي القدره ونفي ان المعدوم الممكن شيئا

احمت المعتزله احمت المعتزله على ان المعدوم ما ليس

بموجود احدهما ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما ان المعدوم متميز فثلاثه اوجه الاول ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم الان وهو معدوم وكل معلوم متميز فان كل احد يميز بين الحركه التي يقدر عليها والحركه التي لا يقدر عليها ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها الثاني ان المعدوم مقدور فان الحركه مقدوره وسكونه مقدوره وهي معدومه وكل مقدور متميز فانه يصح ان يقال الحركه مقدوره لنا وخلق السموات والارض غير مقدور لنا وبهذا الاعتبار حاصل قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فلولا تميز هذه المعدومات بعضها عن البعض لاستحال ان يقال انه يصح مناقضل كذا ولا يصح مناقضل كذا الثالث ان المعدوم مراد فان الواحد منا قد يريد شيئا كالصدق ويكره شيئا آخر كالكذب والعدو وان كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال ان يميز احدهما مرادا والآخر مكروها فثبت ان المعدوم الممكن متميز واما ان كل متميز ثابت فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف الوجه الثاني ان الامتياز نفي لانه وصف للشيء المنفي فلو كان الامتياز ثابتا لكان المتميز الموصوف به ثابتا لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف لكن المتميز ليس ثابتا فلا يكون

الامتياز ثابتا واذا لم يكن الامتياز ثابتا يكون الامكان ثابتا لان احد النقيضين اذا كان ثابتا يكون الآخر ثابتا واذا كان الامكان ثابتا يكون المعدوم الممكن متصفا بالامكان ثابتا فقد ثبت ان المعدوم الممكن ثابت واجيب عن الاول بالنقض الاجمالي بقدره لو كان الاحتجاج المذكور صحيحا لزم ان يكون الممتنعات والمحالات كجمع بين نقيضين وحيل من ياقوت والمركبات التي حالت عن اجتماع الاجزاء وتماسها على وجه مخصوص ثابتة في الخارج وليس كذلك عندهم وكذا لزم ان يكون الوجود ثابتا في الخارج وليس كذلك عندهم وانما قلنا انه يلزم ذلك لان هذه الامور متميزه وكل متميز ثابت في الخارج فهذه الامور ثابتة في الخارج والجواب عن الوجه الاول بالمنع على سبيل التفصيل وان نقال ان اريد بالتميز التميز في الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعه فانه لا يلزم من كون الشيء متميزا في الذهن ثبوته في الخارج ولا يلزم ان يكون الخيالات والممتنعات والمركبات ثابته في الخارج وليس كذلك بالاتفاق وان اريد التميز في الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعه فان كون المعدوم معلوما ومقدورا ومرادا لا يقتضي تميزه في الخارج واجيب عن الوجه الثاني بان الامكان والامتياز من الاعتبارات العقليه لا من الامور الخارجيه فلا يلزم من كون احدهما ثابتا كون الآخر ثابتا في الخارج كما سنبينه

الخامس في الحال المبحث الخامس في الحال لما فرغ من بيان ان المعدوم ليس ثابتا في الخارج شرع في نفي الحال اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال ثبوت الحال القاضي ابو بكر بن الطيب وابو هاشم واتباعهما من المعتزله وامام الحرمين اولا فانهم اثبتوا الواسطه بين الموجود والمعدوم وسموها

بالحال لما ان بدیهة العقل حاکمة بان کل ما یشیر العقل الیه فاما ان یکون لہ تحقق
یوجد ما او لا یکون والاول هو الموجود والثانی هو المعدوم ولا واسطة
بین القسمین اللهم الا ان یفسروا الموجود والمعدوم بغیر ما ذکر فی قدح الواسطة
ونصیر البحث لفظیا واضح المشئون للحال یوجبین الاول ان الوجود وصف
مشترک بین الموجودات ولا شک ان الماهیات متخالفة وما به الاشتراک
اعنی الوجود غیر ما به الامتیاز موجود الاشیا مخالف لماهیاتها والوجود لیس بموجود
والاشیا وی غیره فی الوجود لان الوجود وصف مشترک بین الموجودات
ولا شک ان الوجود مخالف للماهیات کلها وما به الاشتراک غیر ما به الامتیاز والوجود
المشترک بین الوجودات وبین الماهیات الموجودة مغایر لخصوص ما به الوجود
التی بها الامتیاز فیکون للوجود وجودا خر ونزید وجوده علی ماهیته ویلزم التسلسل
ولا معدوم لان العدم مناف للوجود والشی لا یصف مناده فیکون الوجود لا موجودا
ولا معدوما وهو وصف للموجود فیکون الوجود وصفا قائما بالموجود لیس بموجود
ولا معدوم فیکون حالا الثانی ان السواد شارک الساض فی اللونیة
ولیس الاشتراک فی الاسم بل فی المعنی ونخالفه فی فصله المخصص به وهو الذی عبر
عنه بالسوادیة فان وجد اللونیة التی هی الجنس والسوادیة التی هی الفصل المخصص یجب
ان یکون احدهما قائما بالاخر لانه لو لم یقم احدهما بالاخر لاستغنی کل واحد منهما عن
الاخر واذا استغنی کل واحد منهما عن الاخر امکن ان یلتئم منهما جسم واحد
واذا کان احدهما قائما بالاخر لزم قیام العرض بالعرض وان عدم الجنس
والفصل او عدم احدهما لزم ترکب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب

یوضح هذا الکلام ان الوجود هو الحق وکل شئ سواه باطل للحق فهو فی کونه محتاجا
محتاج الی الحق واما هو عن الحق فهو فی کونه مستغنیا لا یحتاج الی شئ لغرض هو
محتاج بذاته کما ان کل شئ سواه باطل للضوء فهو فی کونه مضیئا محتاج الی الضوء واما هو
عن الضوء فهو فی کونه مضیئا لا یحتاج الی ضوء لعوله هو مضیئ بذاته واما ما ذکره السید من ان الموجود
شئ له وجود الی اخر الکلام فاش من سوء النظر الی حاق الامر فانا لو سلمنا ان الوجود
عن الاول ان الوجود موجود قوله لو کان الوجود موجودا لکان الوجود موجود اخر
الماهیات فی الوجود ومخالفا فی خصوصیاتها فیکون للوجود وجود اخر
ونزید وجوده علی ماهیته فلنا تمیز الوجود عن سائر الموجودات عند سلبی
وهو ان وجود الوجود لیس عارضا لماهیته بل وجود الوجود عینه ولا یلزم التسـ
ولقائل ان یقول ان الوجود لیس بموجود فی الخارج فان الموجود ما له الوجود وذلک
الشی اما نفس الوجود او غیره وکلا ما مع اما الاول فلامتناع ان یکون الوجود غیره
بل الجواب ان الوجود لا یرد علیه هذه القسمة وهی قولنا اما ان یکون الوجود موجودا
او معدوما لامتناع انصاف الشی الموصوف به ومنافاته اذ لا یصح ان یقال السواد
اما اسود او ابیض او الضرب اما مضروب او لیس بمضروب ولئن سلم ان الوجود
یقبل هذه القسمة فنختار ان الوجود موجود فی الذهن فلا یکون قائما بالموجود فی الخارج
فلا یکون حالا والجواب عن الثانی بان اللونیة والسوادیة موجودتان فانتا
بالجسم لکن قیام احدهما بالجسم موقوف علی قیام الاخری به ولانا نمنع انه لو لم یقم احدهما
بالاخری استغنی کل منهما عن الاخری فانه اذا لم یقم احدهما بالاخری و
کان قیام احدهما بالجسم موقوفا علی قیام الاخری به یکون احدهما محتاجا
الی الاخری فلا یستغنی کل منهما عن الاخری او احدهما قائمة بالجسم و
الاخری قائمة بالتی قامت بالجسم قوله یلزم قیام العرض بالعرض قلنا
سلمنا وامتناع قیام العرض بالعرض ممنوع او نقول الترکب بین اللونیة والسوادیة
فی العقل کل منهما موجودة فی العقل لا فی الخارج فلا کونا قائمتین بالموجود
فی الخارج فان الجنس والفصل والنوع حیثما موجود فی الخارج بوجود واحد

فان جعل الجنس والفصل معه جعل النوع فلا يكون حالا فيه فنظر فانه لو كان
التركب في العقل لزم ان يكون في الخارج اعم لان المركب من الجنس والفصل
مركب في الخارج وقد يقال ان قولنا المركب من الجنس والفصل انما يلزم ان
يكون مركبا في الخارج اذا كان الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية
كالحيوان الناطق واما اذا لم يكن الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية
فلا يلزم ان يكون المركب من الجنس والفصل مركبا في الخارج كجنس العقل
وفصله فان كلا من ماهية العقل مركبة في الذهن بسيطة في الخارج ولا استبعاد من ان يكون
صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط لامتناع مطابقة لاحد بهما نافي مطابقة
للاخرى لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل منهما مطابقة له اما اذا كان المجموع
مطابقا له فلا

والا يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط في الخارج ه

الفصل الثالث في الماهية لما فرغ من الفصل

في الوجود والعدم

الثاني شرع في الفصل الثالث وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في نفس الماهية الثاني
في اقسامها الثالث في احكامها المبحث الاول في نفس الماهية وسائر مغايراتها لما
عداها من اللواحق وغيرها الماهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السوال بالهو وانما
نسبت الى هو لانها تابعة حوابا عنه مثلا اذا سيل عن زيد عما هو فانه يجاب عن السوال
هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر
المستقل مثل المستقل من الانسان والذات والحقيقة تطلقان غالبا على الماهية مع
اعتبار الوجود والماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فانها عوارض
لحق المعقولات الاولى من حيث هي في العقل ولم توجد في الاعيان بمطابقتها
مثلا المعقول من الانسان او الحيوان عرض له انه ماهية وليس في الاعيان هي

هو ماهية بل في الاعيان انسان او فرس او غير ذلك وكذا الحال في الذات
والحقيقة اذا عرفت هذا فنقول ان لكل شخص حوهر سواء كان او كلما نوعا او
جنسا او غيره حقيقة وذلك الشيء سلك الحقيقة ذلك الشيء وهي مغايرة
لما عداها من العوارض اللاحقة بها لازمة كانت تلك العوارض
او مفارقة سلا الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لجميع ما يعرض
لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود والعدم
والوحدة والكثرة والكلي والجزئي والعموم والخصوص الى غير ذلك من الاعتبارات
فان الانسان في نفسه لا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص
اي لا يدخل شيء منها في مفهومه وان لم يخل عنها ولو دخل احد هذه الاعتبارات
في مفهومه لما صدق الانسان على ما سواه مثلا لو دخل الوحدة في مفهومه لما
صدق الانسان على الانسان الكثير فالماهية شيء واحد من هذه
الاعتبارات شيء اخر ولا صدق احد هذه الاعتبارات عليها الا بضم زايد
واما كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان بذاته لا شيء اخر ينضم اليه والانسان
واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه فالانسان من حيث هو هو من غير
التفات الى مغايرة شيء اولا يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو ليس
المطلق والماهية بلا شرط وان اخذ الانسان مع المشخصات واللواحق
ليس محلوطا والماهية بشرط شيء وهو موجود في الخارج وكذا الاول اي المطلق
موجود في الخارج لانه جزء من المحلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود في الخارج وان اخذ الانسان بشرط الواو عن المشخصات واللواحق ليس

المجرد والمبهمة بشرط لا اى بشرط لاشئ معه وذلك غير موجود فى الخارج لان
الوجود الخارجى انما من العوارض وقد فرض مجردا عنها بل انما يكون فى العقل
وان كان كونه فى العقل من اللواحق الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجة
فالمجرد والمخلوط جنس سارى سائر تحت اعم وهو المطلق وبما
ذكرنا من ان المجرد لا يكون فى الخارج بل انما هو فى العقل وانه سارى للمخلوط ظهر
ضعف ما زعم الاطاون من ان لكل نوع بسيط مجرد اخر حالما دائما مستمرا
ازلا وابدا لانه الجزء المشترك من المخلوطات الخارجة فيكون موجودا فى الخارج
لانه ج المخلوط الموجود فى الخارج وج الموجود فى الخارج موجود فى الخارج
ويكون مجردا عن المشخصات لانه قدر مشترك بين المخلوطات مع ان
كون مخلوطا لان المخلوط يكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك وانه
لا يستند بنسأ د المخلوطات وانما ظهر ضعفه بما ذكرنا لان المجرد من المشخصات
واللواحق الخارجية لا يوجد فى الخارج والمجرد سارى للمخلوط فلا يكون
جزء الثانى فى اقسامها المبحث الثانى فى اقسام المهية
المهية اما ان تكون بسيطة وهى ما لا جزء لها وامّا ان تكون مركبة وهى ما لها جزء
ثم المركبة اما خارجية اى لمتحد من اجزائه فى الخارج بان يكون لكل واحد
من الاجزاء وجود مستقل غير وجود الاخر كالانسان المركب من الروح والبدن
اذا اردنا بالروح الصورة الحالة فى مادة البدن الحافظة له وكالمادة
والصورة للجسم وكالمثلث المركب من السطح والخطوط الثلاثة المحيطة به
والاولان سالمان للجوهر المركب الخارجى والاخير للعرض المركب فى

فى الخارج واما عقلية لا تتمر احداها فى الخارج اى لا يكون لكل منها وجود مستقل
بل كل منها حصل الاخر فى الخارج وجعل المركب عنه فى الخارج حصل
الاجزاء وانما يكون الاجزاء متمرة فى العقل كالمقارنات ان جعلنا الجوهر
جنسا فانه ينحاز ج الى فصل يقومه ولم يتميز جنسه وفصله فى الخارج لان منهما
وجعل النوع واحدا كالسواد لا يتميز عن فصله فى الخارج لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود
فصله فى الخارج فان كان كل منهما محسوسا لزم ان يكون احساسنا بالسواد
احساسا بمحسوسين وهو باطل بالضرورة وان كان احدهما محسوسا والمحسوس
هو السواد فلزم ان يكون احدهما داخلا فى طبيعة الاخر وهو محال وان لم
يكن واحد منهما محسوسا عند اجتماعهما ان لم يحدث منه محسوسة لم يكن
السواد محسوسا وان حدثت هيئة محسوسة فتلك الهيئة سلمنا لاجتماع
الجنس والفصل فيكون خارجة عنهما عارضة لهما وتلك الهيئة هى السواد المحسوس
فلا يكون التركب فى السواد المحسوس بل فى فاعله وقابله وفيه نظر اولا نسلم انه ان
حدث منه محسوسة لزم ان يكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم يكن الهيئة المحسوسة
هى مجموع الجنس والفصل وهو ممنوع فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا منفردا
ويكون مجموعهما هيئة محسوسة حادثة فلا يكون عارضة لهما بل مقومة تكل منهما فيكون
التركب فى منشأ الانتزاع فاعلها وقابلها والحق ان الجنس والفصل لا يمتازان
فى الوجود الخارجى اذ لو كان لكل منهما وجود فى الخارج لزم ان لا يكون احدهما
محمولا على الاخر بالمواطاة ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة اذ يمتنع ان
يكون الشئ عين ما يكون مغايرا له فى وجوده وهذا ضرورى فان احد الوجودين

المركب من اللونية وفصله
المخصص به الذى غير عنه المص
بالسوادية فان جنس السوادى

منع هذا الحكم بانه لا يجوز ان يكون الاحساس
بالسواد المعين احساسا بمحسوسين
سلمنا احدهما بالاخر على وجه يرتفع
الامتياز منهما لم لا يجوز ان يكون
بان امتثال هذه النوع واثبت بسيط
ملتئم الهيئة الموجودة مغايرة عن
النوع الاخر الامتياز من حكم الاصل الى هذه
اذ مثل هذه النوع محسوس
المحسوسات تأمل

المتغايرين لا يكون هو الاخر فان قيل تغاير الوجود في الخارج لو اقتضى امتناع
الحمل بالمواطاة لكان المتغايران في الوجود الذهني ايضا ممتنعين لامتناع الحمل
بالمواطاة فان احد الموجودين المتغايرين في الذهن لا يكون هو عين الموجود
الاخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل في الوجود الذهني اقول اجيب
بان التغاير في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهني على
الفصل والنزع ولا يقتضي امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن وجوده الذهني
والخارجي فان قيل تغاير هذا ايضا في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول في الخارج
هو الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس مع
قطع النظر عن وجوده الخارجي انما هو في العقل ما الاجزاء اما ان يكون متداخلة
او متساوية وذلك لان اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها اعم من البعض اولا
يكون والاول يسمى متداخلة كالاجناس والفصول والثاني متساوية
كواحدات العشرة او مختلفة معقولة كالهيولى والصورة للجسم او محسوسة كاعضاء
البدن والبلغم من السواد والبياض وايضا الاجزاء اما ان يكون وجودية
باسرها او بعضها وجودية وبعضها عدمية وان كانت وجودية باسرها فاما ان يمتنع
كلها حقيقة او اضافة او ممتزجة بان يكون بعضها حقيقة وبعضها اضافة ممتزجة
فان كان كلها حقيقة فكالسبق كالهيولى والصورة ووحدات العشرة وان كان
كلها اضافة فكالاقرب والابعد فانها مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى
وان كانت ممتزجة منهما كمركب الملك فانه مركب من الجسم المخصوص ومن اضافة
الى الملك وان كان بعضها وجوديا وبعضها عدميا كالاجزاء الاول فان الاول مركب

من وجودي وهو كونه مبدأ للغير وعدمي وهو انه لا مبدأ له.

فروع رتب على مبحث اقسام الماهية فروعا ثلاثة الاول للبسيط
الثاني للمركب من الاجزاء الممتزجة الثالث للمركب من الاجزاء المتداخلة الاول
قيل البسيط غير مجهول لانا لو كانت مجهولة لكانت مجهولة اما لسبب
فتكون ممكنة اذ المحوج الى السبب هو الامكان لكن لا يكون البسيط ممكنة
لان الامكان اضافة فلا عروض للبسيط لان الاضافة تقتضي الاثنينية والا
اثنينية في البسيط اجاب المصنف بانا لا نسلم ان البسيط لا يكون ممكنة قوله لان
الامكان اضافة قلنا نسلم قوله فلا عروض للبسيط قلنا ممنوع قوله لان الاضافة
تقتضي الاثنينية قلنا نسلم ونمنع ولا اثنينية في البسيط قلنا ان اردتم ان البسيط
لا اثنينية فيه نمنع ذلك ونسلم لكن عروض الامكان لا تقتضي الاثنينية
بحسب المفهومات لان الامكان اعتبار عقلي عرض للبسيط بالنسبة الى
وجودها وهو مقتض للاثنينية باعتبار الماهية والوجود والبسيط لها اثنينة بهذا
الاعتبار ولا يلزم من الاثنينية بهذا الاعتبار التركب في ذات البسيط
وان اردتم ان البسيط لا اثنينية فيها اصلا بوجه فان البسيط لها اثنينية باعتبار
الوجود والماهية الثاني المركب ان قام النزع الثاني في
المركب ان قام بنفسه اي لا يحتاج في قوامه الى محل يقوم به استقل احد اجزائه
اي قام بنفسه لا يقوم بمحل وقام الباقي من الاجزاء بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم
المركب من الهيولى والصورة فان الجسم قام بنفسه لانه لا يحتاج الى محل يقوم به
فاستقل احد اجزائه وهو الهيولى فانها لا تكون في محل وقام الصورة بالهيولى

لان الصورة حالة في المحل وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزآ
عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض او قام بعض اجزا المركب بالغير الذي
قام المركب به والجزء الآخر بالقيام بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض
وذلك كالحركة السريعة فانها مركبة من الحركة والسرعة وقائمة بالجسم فالحركة
قائمة بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم الثالث قيل يجب
ان يكون الفصل النوع الثالث قيل يجب ان يكون الفصل علة
لوجود الجنس لانه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس فلا يخلو اما ان يكون الجنس
علة للفصل او لا يكون فان كان الجنس علة للفصل فلازم الفصل الجنس وهو معلوم
ضرورة تحقق الجنس بدون الفصل وان لم يكن الجنس علة للفصل لزم ان يستغني
كل من الجنس والفصل عن الآخر فيمتنع ان يتركب منهما جسم واحد قال المصنف ان
اردتم بالعلة ما يتوقف الشيء عليه في الجملة اعم من ان يكون تامة او ناقصة فلا
نسلم ان عليه الجنس للفصل استلزام الجنس للفصل اذ لا يلزم من العلة الناقصة
وجود المعلول وان اردتم بالعلة ما يوجب المعلول اي العلة التامة فلا
نسلم ان من عدم عليته احدهما للآخر استغنا كل واحد منهما عن الآخر لجواز
ان لا يكون احدهما علة تامة للآخر ويكون علة ناقصة لربان يكون الفصل
امرا حالا في الجنس والجنس علة ناقصة له والحق ان الفصل علة لوجود الجنس
على معنى ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم لا تحصل بنفسه قابل لان يكون
اشياء كثيرة كل واحد منها يحتاج الى ان يضيف اليه الذهن معنى زايدا
تحصل وتتعين به ويكون هو احد هذه الاشياء فهذا الزايد هو الفصل

وعليه بهذا المعنى لا يمكن منعها وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج
خطا لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة للجنس والا لزم تقدمه بالوجود
عليه ممنوع ان يكون موصوفة الفصل الثالث في التعين المبحث الثالث
في التعين المائية من حيث هي لا تأبى الشركة اي تصورها لا يمنع الشركة فيها والشخص
منها يأبى الشركة اي نفس تصوره يمنع الشركة فقد الابدي الشخص من زايد
وهو التشخص اي التعين فالتشخص وهو ما به يمنع تصور الشخص من الشركة وقوع
الشركة فيه زايد على الماهية قال المصنف ويدل على وجود التشخص في الخارج امران
الاول ان الشخص هو من الشخص الموجود في الخارج وهو الموجود في الخارج
موجود في الخارج وفيه نظر لانه ان اريد بالشخص معروض التشخص فلا نسلم ان
التشخص هو لما لم يلزم من وجود المعروض في الخارج وجود
العارض فيه وان اريد بالشخص المجموع المركب من الماهية والتشخص فلا نسلم
ان الشخص بهذا المعنى موجود في الخارج فان الشخص بهذا المعنى من الامور
الاعتبارية الثاني لو كان التعين اي الشخص عدميا لكان عدم التعين اما
او عدميا للاعين او عدميا للعينين وذلك لان التعين لو كان عدميا سالما كان عدميا مطلقا
بل ضروريا والعدم المضاف منحصر في الثلاثة والثالث باطل والا لزم من وجوده نفي التعين
ولم يتحقق هو لزم من وجوده نفي التعين والثاني وهو ان يكون التعين عدميا للاعين يقتضي
ان يكون التعين وجوديا للاعين عدمي وعدم العدمي وجودي والاول وهو
ان يكون التعين عدميا للعين او يقتضي ان يكون احد التعينين وجوديا والتعين الآخر
حاصل له اذ التعين جهة واحدة مشتركة بين التعينات تحلف بالمفارقات دون

بل يصح كل فرد من افراد العين الى متعين
او يشاركه عن سائر افراده ١٢ منه

الفصول فكونان شيوتين قال المصنف ولقائل ان يمنع التماثل اذ لو تماثلت العينات
لم يعين الشخص من انضمام المتعين الى الماهيه لانه ح يكون العين كليا والماهية
كله وضم الكلي الى الكلي لا يعد الحزمه كهم الخواص الى ماهيه النوع مثلا الانسان
الطويل الملح الفاضل المتوطن في البلده الثلاثه المتكلم يوم كذا بل اشتراك
العينات في العين اشتراك الجزئيات في العارض فلا يلزم تماثل العينات
وانما لزم ان العين اذا كان عدميا يكون عدما لشيء بل يكون معدوما والمعدوم لا يكون
عدما لشيء وانما لزم ان الاشخص عدمي فان الشيء المعتبر عنه بالمعدول لا يلزم ان يكون
عدميا واعتبر الامعدوم وعلى تقدير ان يكون المتعين عدميا لا يستلزم ان يكون الشخص
وجوديا لان الامساع عدمي والامساع انما كذلك

لوجوه

انكر المتكلمون كون التعين وجوديا زايدا على ماهيه المتعين لوجوه
الاول لو زاد العين على ماهيه المعين لشاركت افراد العين في العين
لانه اذا كان وجوديا زايدا على ماهيه المتعين يكون للتعين ماهيه كليه هي تمام حقيقه
العينات وعبارت العينات التي هي افراد العين تعين اخر لان سائر الافراد
المشاركه في تمام الحقيقه بعضها عن البعض بالعين فيكون للعين تعين اخر والكلام
في تعين التعين كالكلام في التعين ولزم التسلسل واجب بان تعين كل متعين
ماهيته مخالفه لماهيه تعين متعين اخر نوعها منحصر في شخص التعين والتعين المقول
على العينات مقول عليها قولا عرضيا كالماهيه المقوله على الماهيات التي
هي الجواهر وانواعه والعرض واجناسه كالكم والكيف والاضافه فان الماهيه مقوله
على الماهيات قولا عرضيا واذا كانت العينات متخالفه بالذات يكون تمايز

بعضها عن البعض بالذات فلا حاجه الى عينات اخر تمايز بها بعضها عن
البعض فلا يكون للعين عين اخر فلا يلزم التسلسل ولو زاد العين على ماهية
المتعين لكان اختصاص هذا العين اي عين الشخص هذه الحصه من ماهيه الشخص
تستدعي تميز حصه هذا الشخص من ماهيه عن غيرها من حصص العينات والا لكان
اختصاص هذا العين هذه الحصه دون غيرها من الحصص تخصيصا للمخصص
لكن تميز الحصه موقوف على اختصاص هذا التعين به فلو توقف اختصاص
هذا التعين هذه الحصه على تميزها وتميزها موقوف على الاختصاص فلزم الدور
ونقض هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس فانه بينه جار فيه
فلو صح هذا الدليل لزم الدور في اختصاص الفصول بحصص الاجناس لانه ح
تستدعي اختصاص هذا الفصل هذه الحصه من الجنس تميز تلك الحصه عن سائر
الحصص وتميز تلك الحصه عن سائر الحصص موقوف على اختصاص هذا الفصل
بهذه الحصه فلزم الدور فمنع اختصاص هذا الفصل بهذه الحصه لكن اختص
هذا الفصل بهذه الحصه فلا يكون هذا الدليل صحيحا وهذا نقض اجمالي لهذا
الدليل واجيب عن هذا الدليل على سبيل التفصيل بان اختصاص هذا
العين هذه الحصه بعضي تميز الحصه مع الاختصاص لا قبل الاختصاص فلا
يلزم الدور الوجه الثالث لو كان التعين وجوديا زايدا على ماهيه المتعين
فانضياف الشخص الى الماهيه يستدعي وجود الماهيه لامتناع انضمام الموجود
الذي هو العين الى الماهيه التي هي المعدوم وجود الماهيه اما ان يقضي عينا
اخر مستقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يقضي وجود الماهيه عينا اخر فلزم وجود

الماهية بدون عين زايد عليها وهو المطلوب واجب بان وجود الماهية
مع انضياف العين اليها طالما لزم اللم ولا وجود الماهية بدون التعين
وانما لزم احد الامرين اللم او وجود الماهية بدون العين لوكان
انضياف العين الى الماهية بعد وجود الماهية فاما اذا كان معها

فرع قال الحكما فرع على كون التعين وجوديا زايدا على الماهية لما فرغ
عن بيان ماهية الشخص وانه وجودي اراد ان يشير الى مابه التشخص قال
الحكما الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها لم تحصر نوعها في شخصها لانه لما
اقتضت الماهية الشخص كان ممتنع ان يحقق شخص اخر والا لامكن تخلف المعلول
عن علته ولان الماهية ان اقتضت لذاتها الشخص لكون الشخص من لوازم
الماهية ملزوم لم تحصر نوعها في شخص اخر وشخصه من لوازم
الماهية والشخصان محالان فلزم المحالان من لوازم الطبيعة الواحدة
وهو ممتنع بالضرورة قوله والا اي وان لم تقتض الماهية لذاتها التشخص فعلل
تشخص الماهية مشخص مواد ها واعراض مكتنفة بها وذلك لانه اذا لم تقتض
الماهية التشخص لذاتها فلا بد من مادة يستند التشخص اليها وذلك لانه اذا
لم تقتض الماهية التشخص لذاتها فلا بد لتشخصها من علة وتلك العلة لا يجوز
ان تكون مباينة لان المباين نسبته الى الكل على السوا وغير المباين اما
حال في التشخص او محل له والاول باطل لان المحل سابق على الحال فلا يكون
الحال علة لتشخصه فتعين الثاني فتعلل تشخصها بتشخص مواد ها واعراض
مكتنفة بها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين وقد يكون تعدد اشخاص

الماهية تتعدد المواد فان قيل يجوز ان يكون السبب حالا في محل التشخص
لا حالا في التشخص ولا محلا له اجيب بان الحال في محل الشخص محتاج الى المحل
فيستند التشخص الى المحل لاستناد سببه اليه ولهذا قالوا انما يعلل تشخصها تشخص
مواد ها واعراض مكتنفة بها لانه يحتاج علة الشخص الحال والمحل جميعا قيل
عليه تشخص المواد وعوارضها ان تعلل بحقائقها لم تتعدد المواد وعوارضها
فلم تتعدد اشخاص الماهية التي تعلل تشخصها مواد ها واعراضها المكتنفة بها
والا اي وان لم تعلل تشخص المواد وعوارضها بحقائقها تعلل تشخص المواد
وعوارضها بمواد اخر وتنقل الكلام اليها ويلزم التسلسل اجيب بان الشيء
الذي لا تقتضي الكثرة لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يكثر الى قابل بل انما
يحتاج الى فاعل يكثره فقط والحق احاله تشخص اشخاص الماهية الى ارادة الفاعل
المختار فان ارادته تقضي احصاص كل مادة بشخص مناسب لها

الفصل الرابع في الوجوب والامكان لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل
الرابع في الوجوب والامكان والعدم والحدوث وذكر فيه مباحث الاول
في انها امور عامية الثاني في احكام الوجوب لذاته الثالث في احكام الامكان
الرابع في العدم الخامس في الحدوث المبحث الاول في ان الوجوب والامكان
والعدم والحدوث امور عامية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان
فلوجهين الاول ان الوجوب والامكان لو وجدا لكان نسبة الوجود
الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان قوله
والا اي وان لم تكن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى

لا امكان بالامكان لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود
الى الامكان بالوجوب ضرورة حصر الوجود الى الموجود في الوجوب والامكان
فاذا انتفى احدهما تحقق الاخر واذا كان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان
ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب امكن الواجب ووجب الممكن اما انه امكن
الواجب فلان الوجوب اذا كان ممكنا يكون الواجب ممكنا لان الواجب
انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن فاذا كان ما به الشي واجبا ممكنا يكون الواجب
ممكنا فان قيل الوجوب صفة للواجب ولا يلزم من امكان الصفة امكان
الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج
الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان
الموصوف الذي هو الواجب اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة كان
الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف
بتلك الصفة مفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الجهة ممكنا والواجب
من حيث هو واجب مفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب
فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قيل
سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن هذا غير محال لانه يجوز ان يكون
الواجب من هذه الجهة ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشي من حيث
انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشي قيل لو كان من هذه الجهة ممكنا لكان
من هذه الجهة جائز الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب
فلا يكون الذات واجبة ويلزم امكانه اجيب ثانيا لا نم انه اذا كان من هذه

الجهة ممكنا كان من هذه الجهة جائز الزوال وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب
هي الذات التي يمتنع زواله وهو ممنوع فان علة الوجوب هي الذات التي
يمتنع زوالها فيمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال
علته التي هي الذات والحق ان يقال لو كان علة الوجوب هي الذات لزم
تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون للواجب وجوب
اخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال وان كان علة الوجوب غير الذات
لزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان واما نسبة الوجود
الى الامكان بالوجوب فيقتضي ان يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة للممكن
واذا كانت الصفة واجبة يكون الموصوف واجبا فثبت ان نسبة الوجود
الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فينتقل الكلام
الى وجوب الوجوب وامكان الامكان ويلزم التسلسل والاولى ان يقال لو
كان الوجوب موجودا في الخارج لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير
الذي هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا فله سبب
وسببه اما غير الذات فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم امكان الذات
واما الذات فيلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب فيلزم ان
يكون للواجب وجوب اخر ويلزم التسلسل او تقدم الوجوب على نفسه وهما محالان
الثاني ان الوجوب اقتضاء الوجود للذات اي استحقاقية الذات الوجود
لذاته والامكان لا اقتضاء الوجود بحسب الذات اي لا استحقاقية الوجود
لذاته المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن متقدمان بالذات

على وجود الواجب وعلى وجود الممكن اقتضا الوجود بالذات الذى هو الوجود
معدم على وجود الواجب لان استحقاق الوجود لذاته مقدم على الوجود
وللاقتضا الوجود الذى هو الامكان مقدم على وجود الممكن لان الامكان
الذى هو الاقتضا الوجود محوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن فيكون
سابقا على الايجاد والمعدم على المقدم مقدم فلو وجد الوجوب والامكان
لزم تقدم الصفة على الموصوف وهو محال فيجب الوجوب والامكان
ناقضان الاسباع الذى هو عدمى ضرورة صدقه على المعدومات
فيكون الوجوب والامكان المناقضان للاسباع العدمى وجودين
اجاب المصنف ان بعض الممكن عدم الموجود خارجى يكون موجودا
لانتفى الاعتبارات العقليه وقد عرفت ان الوجوب والامكان
اما القدم والحدوث اعتباران عقليان فان العدم والحدوث لو وجدا
لقدم القدم وحدث الحدوث لانه لو لم يكن القدم قديما والحدوث حادثا
على تقدير وجودهما لزم حدوث العدم وقدم الحدوث فلزم حدوث
القدم وقدم الحادث وهما محالان واذا كان القدم قديما والحدوث حادثا
سهل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث ولزم التسلسل

الثانى فى احكام الوجوب لذاته

المبحث الثانى فى احكام الوجوب لذاته وهى اربعة الاول
ان الوجوب بالذات ينافى الوجوب لغيره اى الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان
الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاع غيره والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع
الغير فلا يكون الواجب بالغير واجبا لذاته الحكم الثانى ان الوجوب الذاتى ينافى التركيب

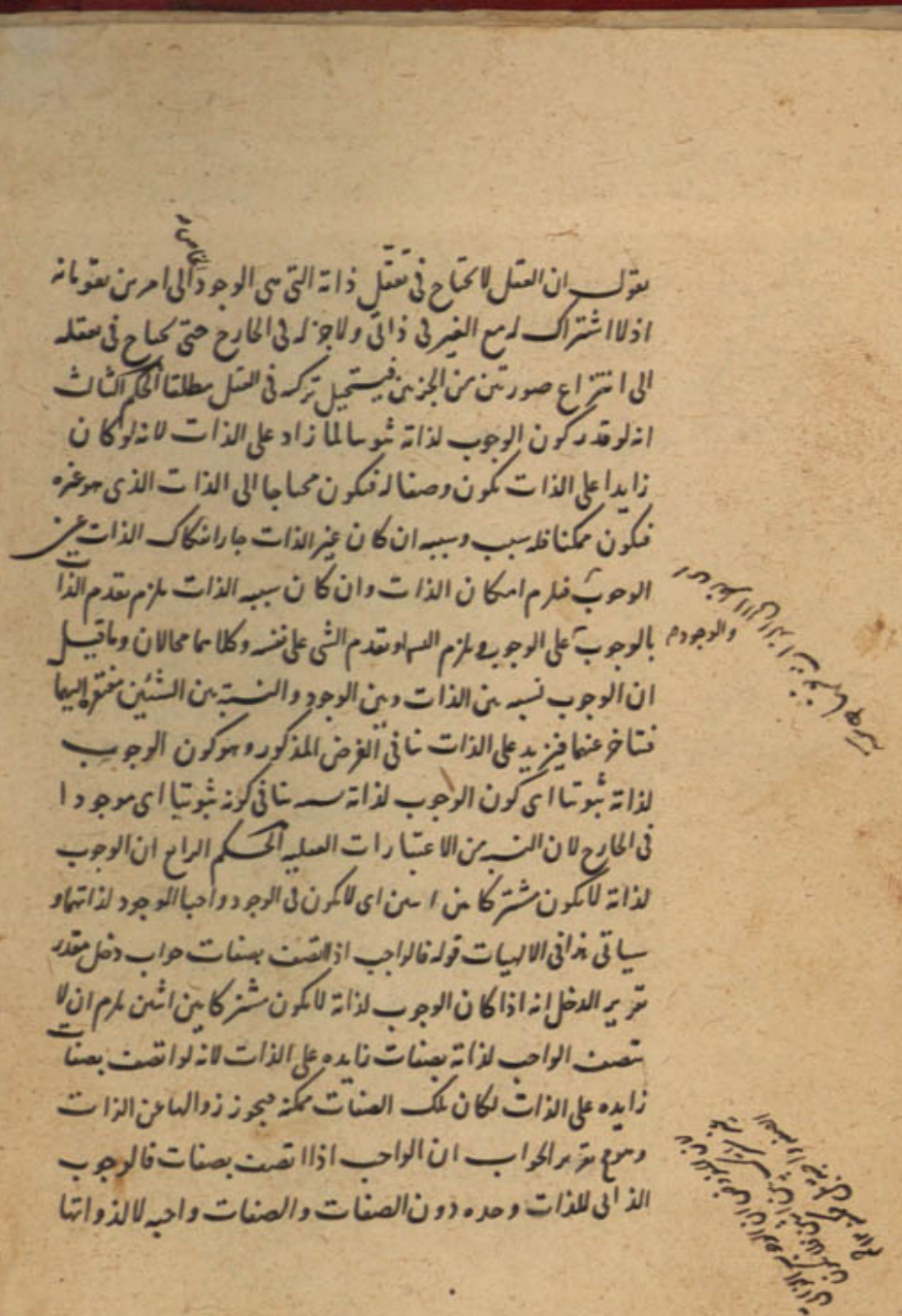
اى الواجب لذاته لا يجوز ان يكون مركبا لان المركب يلزمه الاحتياج الى
الغير لاحتياجه الى الاجزاء المغايره للمركب والواجب يلزمه الغناء عن الغير وبين
اللازمين اى العدم والحاجه تناف وتناف بين اللازمين يستلزم التناف بين
الملزومين فالواجب لذاته ينافى المركب فان قيل هذا يدل على ان الواجب
لذاته ينافى المركب فى الخارج ولا يدل على انه ينافى المركب فى العقل فلم
لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا فى العقل لانا نقول لا يجوز ان يكون فى
العقل مركبا لان التركب العقلى ان كان مطابقا للخارج يلزم التركب فى الخارج
والا يلزم الجهل لانا نقول لانم ان التركب العقلى اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم
الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم بالتركب الخارجى ولم يكن فى الخارج وهو ممنوع فان التركب
العقلى لا يقتضى حكم العقل بالتركب الخارجى والامكان جهلا بل يقتضى التركب الخارجى
لانا نقول لو تحقق التركب فى العقل دون الخارج يلزم ان يكون صورتان عقليتان
مطابقتان لشئ بسيط وهو باطل اذ مطابقة احدى الصورتين للبسيط يمنع مطابقة الاخرى
اياه لانا نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة كل من الصورتين اياه وليس كذلك
فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل احتج بان
واجب الوجود لو شارك شيئا من الاشياء فى ماهيته ذلك الشئ لان كل ماهية
ما سواه مقتضية لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره فى ماهية ذلك الشئ
يلزم امكانه تم يقولون الطالمون علوا كبيرا واذا لم يكن شاركا لغيره
فى ماهيته من الماهيات لم يخل فى العقل ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتى فلم
يكن مركبا فى العقل ويكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط فى الخارج لانا

بل بالذات وعسى زوالها لامتناع زوال موجبها وهو الذات الواجبة بالذات

المبحث الثالث في احكام الامكان

الثالث في احكام الامكان

الامكان لما فرغ من احكام الوجوب شرع في احكام الامكان وذكر اربعة منها الحكم الاول ان الامكان موكوح الممكن الى السبب لان الممكن لما كان كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السوا امتنع وجوده الا لمرجح فصحاح الممكن في ترجح وجوده الى مرجح يرجح وجوده على عدمه والعلم به بديهي لاحتياج الى برهان فان كل عاقل اذا تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة انه محتاج الى مرجح قوله والفرق منه ومن قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه للاتف اشاره الى جواب دخل مقدر تقريره الدخل اما لما عرضنا هذه القضية على العقل وجدنا الساعات منها ومن قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه فان الاولى فيها خفا بالنسبة الى الثاني والساعات منها بالجناء الظهور يدل على ان الاولى غير بديهية تقرير الجواب على الوجه الذي ذكره المص ان البديهيات قد تقع الساعات منها بالجلاء والخفا للاتف وعدمه فان الاتف ببعض البديهيات والاسباب يدعي زياده جلاء وعدمه قد يصفي خفاء الاولى ان يقال ان البديهيات قد تكون التهم بها خفا بسبب خفا التصورات الواقعة فيه وخفا التهم بسبب خفا تصوراته لا يقدح في كونه بديهيا فان المص البديهي قد يتوقف على تصورات المكتسبة واعترض على ان الممكن في ترجح وجوده على عدمه محتاج الى المؤثر من اربعة اوجه الاول ان الحاجة ليست ثبوتية واذا لم يكن



بقوله ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود الى امر من تعقل ذاته اذ لا اشتراك لامع الغير في ذاته ولا جزء في الخارج حتى يحتاج في تعقله الى انتزاع صورتين من الجزئين فيستحيل تركبه في العقل مطلقا الحكم الثالث انه لو قدر كون الوجوب لذاته ثبوتيا لما زاد على الذات لانه لو كان زايدا على الذات لكون وصفا له فيكون محتاجا الى الذات الذي هو غيره فيكون ممكنا فله سبب وسببه ان كان غير الذات جاز انفكاك الذات عن الوجوب فلزم امكان الذات وان كان سببه الذات لزم تقدم الذات بالوجوب على الوجوب وهو لزم التسلسل او تقدم الشي على نفسه وكلاهما محالان وما قيل ان الوجوب نسبة بين الذات وبين الوجود والنسبة بين الشيئين متغايرة اليها فتاخر عنهما فيزيد على الذات ثانيا في الفرض المذكور وهو كون الوجوب لذاته ثبوتيا اي كون الوجوب لذاته ثبوتيا ثانيا في كونه ثبوتيا اي موجودا في الخارج لان النسبة من الاعتبارات العقلية الحكم الرابع ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا من اثنين اي لا يكون في الوجود واجبا الوجود لذاتهما وسياتي هذا في الالهيات قوله فالواجب اذا اتصف بصفات جواب دخل مقدر تقريره الدخل انه اذا كان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين لزم ان لا يتصف الواجب لذاته بصفات زايده على الذات لانه لو اتصف بصفات زايده على الذات لكان تلك الصفات ممكنة فيجوز زوالها عن الذات وهو خلاف تقرير الجواب ان الواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحده دون الصفات والصفات واجبة لا لذواتها

المؤثر في الممكن اما حال وجود الممكن ممكون تحصيلا للحاصل وهو او حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين الرابع لو احتاج الممكن في وجوده لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج الممكن العدم في محض فلا يكون اثر المؤثر واجب عن الثلاثة الاول وهي الوجوه الدالة على ان الحاجة والمؤثرية ليستا موجودتين اثنان منها على ان الحاجة ليست شوسه وواحد على ان المؤثرية ليست شوسه بيانه لا يلزم من عدمه الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا اي يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا نه لا يلزم من كون الوصف عدميا ان لا يكون الشيء موصوفا به كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتا لا يستلزم ان لا يكون الشيء معدوما والحق ان كلا من الحاجة والمؤثرية امر اعتباري فان كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار ذاته ينظر فيه العقل ويعتبر انه ممكن او موجود وقد يكون آلة للعاقل في عمله والنظر العاقل فيه بل نظر فيما هو آلة لتعقله يعرفه فالحاجة حال الممكن في انه كنت ترجح وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار يكون حاجة للممكن فان عقل كون الممكن متساوي الطرفين لاجل الامكان يقتضي ثبوت امر في العقل والحاصل ان الحاجة والمؤثرية اذا نظر العقل بهما الى حال الممكن والمؤثر يكون بهذا الاعتبار حاجة للممكن وتاثير المؤثر ولا توصفان بانهما ممكن او غير ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى واذا نظر العقل اليهما لا بان سطر بهما في حال الغير بل ينظر اليهما باعتبار ذاتهما كونان معقولين فيكون للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى ولا يلزم التسلسل لانقطاع التسلسل باعتبار العقل بهذا الوجه واجيب عن الرابع وهو الاعتراض الثالث بان المراد بالتاثير ان وجود المؤثر يستتبع

في عدمه انه لاجل امكانه الى مرجح لكن م

هو الحاجة وبالمؤثرية حال المؤثر عند عقل صدور الاثر عنه فان بعقل ذلك يقضي ثبوت امر في العقل هي المؤثرية هو

ممكن م

وآلا لم يكن الامكان علة للحاجة ١٢ منه

بناء على ان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له فكل ثابت لغيره ثابت في نفسه بدون العكس لا على ان الاول معدوم والثاني مطلق كما توهمه ظاهر عبارة الشرح ١٢ منه

على هو المؤثر في

ثبوته لم يكن الممكن محتاجا الى المرجح اما ان الحاجة ليست ثبوتية فلوجهين الاول لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة الممكن وصفة الممكن ممكنة واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة اخرى لان كل ممكن له حاجة الى المؤثر وننقل الكلام الى حاجة الحاجة وهم الثاني ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة على موصوفها الذي نسبت الحاجة اليه اي متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة لعدم الحاجة على تاثير المؤثر في الممكن المتقدم على وجود الاثر الذي هو الممكن وهو وآما ان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر لانه لو كان الممكن محتاجا لكان متصفا بالحاجة اي يكون الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة للممكن يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن اخص من ثبوت الحاجة وصدق الاخص يستلزم صدق العام ولان الحاجة اذا لم يكن ثبوتية لم يكن محتاجة الى مؤثر فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر لان الصفة اذا لم يكن محتاجة الى مؤثر لم يكن الموصوف محتاجا اليه ولان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن لها علة فلا يكون الامكان علة للحاجة فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر الوجه الثاني انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان المؤثر موصوفا بالمؤثرية واللازم باطل لان المؤثرية ليست شوسه لانها لو وجدت لامكن لان المؤثر صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذي هو غيرها ولان المؤثرية نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة متغيرة الى المنتسبين واذا كانت المؤثرية ممكنة تستدعي مؤثرا له مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها ولزم التسلسل لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فتاثير

وجود الاثر للان المؤثر يحصل وجود الاثر فلا يصح التقييد المذكور فانه مبني على ان المؤثر يحصل وجود
الاثر والتقابل ان يقول ان اراد بالاستتباع اتحاد الاثر فالتقييد المذكور صحيح ولا يسقط
الاعتراض وان اراد به ان وجود الاثر يلزم وجود المؤثر فلا يلزم ان يكون للمؤثر تاثير في الاثر
وان اراد غيره فليبين حتى تتصور ولا نتكلم عليه ثانيا والصواب ان يقال في الجواب ان اراد
بحال وجود الاثر زمان وجوده مختارا ان تاثر المؤثر حاله وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل
وانما يلزم تحصيل الحاصل ان لو كان تاثيره فيه بعد وجوده ولما في حال وجوده فلا فانه لا يمتنع
تاثير المؤثر في الاثر زمان وجود الاثر فان العلم مع معلولها يكون بهذه الصفة اي تاثيرها في زمان
وجود المعلول وان اراد بحال وجود الاثر مقارنة وجود الاثر لوجود المؤثر بالذات اي يستتبعها
بالذات فنمنع فان وجود المعلول يمتنع ان يكون مع وجود العلة بالذات فان المعلول متاخر
بالذات عن العلة فكيف يكون معه بالذات وكذا تاخر عدم المعلول عن عدم العلة بالذات
فيكون المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين
يقولون ان المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم فان
قيل فعلى هذا يثبت الواسطة بين الوجود والعدم وهو محال اجيب بانا لم نقل ان للمهية زمانا
غير زمان الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول المهية من حيث هي غير المهية الموجودة وغير
المهية المعدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما والمؤثر انما يؤثر في المهية من حيث هي غير المهية من
حيث هي موجودة او معدومة والمهية من حيث هي غير المهية من حيث هي موجودة وان كانت
لا تخلو عن احدهما فان قيل اذا كانت المهية لا تخلو عن احدهما تاثر المؤثر لا تخلو عن احدى
الحالتين فيلزم المحذور واجيب بان التاثر وان كان لا تخلو عن احدى الحالتين لكن
التاثر في المهية المقارنة لاحدى الحالتين لا في المهية الموجودة او المعدومة واجيب ايضا عن

الاعتراضات الثلث ينقض اجمالي وهو ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء وان شيئا ما يؤثر في
شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء بديهي لا يقبل الشك والمعترض ان يقول لانم بان العلم بان
شيئا ما يؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء فانه لو كان بديهيا لكان مطابقا للواقع واللازم
باطل فان نقضه ثابت في الواقع ما دل عليه الدليل النقلي لا يقال لانم ان الدليل الذي ذكرتم
نقلي حتى يلزم ثبوت النقض في الواقع بل ما ذكرتم مقالة لانا نقول ج يحتاج الى سان غلطه
حتى يثبت انه مغالطة غير منهدة لثبوت النقض واجيب عن الخامس وهو الاعتراض
الرابع بان المعدوم الممكن ان لم يتصف بالرجحان فلا اشكال لانا نظنا ان رجحان احد
طرفي الممكن يستدعي مرجحا فاذا لم يتحقق رجحان لم يستدع مرجحا وان اتصف عدم الممكن بالرجحان
فلانم انه يمتنع ان يكون اثرا فان عدم الممكن اذا اتصف بالرجحان جاز ان يكون اثرا ويكون
المؤثر فيه على ما سبق من التفسير وهو ان المعنى بالتاثر استتباع المؤثر الاثر ان كان المؤثر
مؤثرا في الوجود يستتبع وجود المؤثر وجود الاثر وان كان مؤثرا في العدم يستتبع عدم
المؤثر عدم الاثر اي كون المؤثر في عدم الممكن عدم علة وجود الممكن على معنى ان عدم علة
وجود الممكن يستتبع عدم الممكن وحمل قوله على ما سبق من التفسير على ما سبق في فصل الوجود من
ان التجرد يكونه عديما يحتاج الى عدم علة العروض غير مستقيم اما اولا فلانه لم يذكر في ذلك
الموضع تفسير التاثر واما ثانيا فلانه لم يندفع الشك بمجرد قوله ان التجرد يكونه عديما يحتاج
الى عدم علة العروض لانا نمنع تعلق تاثير عدم علة وجوده في عدم الممكن للحال عدم الممكن فيلزم
تحصيل الحاصل او حال وجوده فلزم الجمع بين النقيضين فيحتاج الى تفسير التاثير بالاستتباع
حتى يندفع الشك فان قيل سبق من هو ان المراد من التاثر ان وجود المؤثر يستتبع
وجود الاثر لان عدم المؤثر يستتبع عدم الاثر اجيب بان المراد ان التاثر في جانب

بديهي

التفسير

الوجود هو ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر فيعلم منه ان التاثير في جانب
العدم هو ان عدم المؤثر يستتبع عدم المكن وفي بعض النسخ ان عدم المكن ان لم يتصف
بالامكان فلا اشكال وتقريره انه اذا لم يتصف العدم بالامكان لم يحتج الى مؤثر مرجح لانه انما
احتاج الوجود الى امر مرجح لامكانه لان علة الحاجة الى المرجح الامكان فالعدم اذا لم يتصف
بالامكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى المرجح فلم يحتج الى المرجح وان اتصف العدم بالامكان
جاز ان يكون اثر المؤثر فيكون المؤثر في عدم المكن عدم مؤثر الوجود على سبيل الاستتباع وقد
عرفت ما يرد على سبيل الاستتباع فانه ان اراد باستتباع عدم المؤثر عدم المكن اعدام الاثر
فالرد المذكور صحيح وجه الاعتراض وان اراد به ان عدم الاثر لازم عدم المؤثر فلا يلزم
ان يكون للمؤثر تاثير في الاثر وان اراد به غير ذلك فليس حتى تصوره اولا فضلا عن ان
يحكم عليه نفيا او اثباتا والصواب
ان يقال ان عدم المكن للتساوي الطرفين ليس نفسه تساويا وتساوي طرفي وجود المكن وعدمه
لا يكون الا في العقل ويكون عدم المؤثر ممتازا عن عدم الاثر في العقل يجوز ان يعلل عدم الاثر بعدم
المؤثر في العقل والصعوبة هذا الاشكال وهو لزوم كون العدم محتاجا الى المؤثر على تقدير كون
الامكان علة للحاجة قال بعض المتكلمين علة حاجة المكن الحدوث وقال بعضهم علة حاجة المكن
مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة اخرى منهم الى ان علة الحاجة هي الامكان بشرط
الحدوث وليس كذلك لان الحدوث صفة للوجود لانه عبارة عن سبوقية الوجود بالعدم فكيف
يمكن ان يكون الوجود فيكون صفة للوجود المتاخر عن التاثير اي الايجاد المتاخر عن الحاجة الى المؤثر
المتاخر عن علة الحاجة فيكون الحدوث متاخرا عن علة الحاجة بمراتب فلا يكون الحدوث علة
للحاجة ولا جزء العلة الحاجة ولا شرطا لعلة الحاجة فان قيل الحدوث ليس صفة للوجود فانه
عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متاخرا عن الوجود بل يكون مستندا على الوجود
اجيب بانه لا يجوز ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود والا يثبت

الواسطة بين العدم والوجود لان الخروج من العدم الى الوجود بعد العدم وقبل الوجود ولو سلم
ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون مستندا على الوجود لا يجوز
ان يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزأ لها ولا شرطا لها لان الحدوث بهذا المعنى متاخر عن
تاثير المؤثر المتاخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزأ لها ولا شرطا لها لان المتاخر عن الشيء لا
يكون شيئا منها وعورض بان الامكان صفة المكن بالقياس الى وجوده فيكون متاخرا
عن الوجود فلا يكون علة للحاجة الى المؤثر المتقدم على الامكان بمراتب اجيب بان الامكان
صفة لماهية المكن من حيث هي هي من غير اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متاخرا عن وجود الماهية
في الخارج على عروض الامكان للماهية من حيث هي يتوقف على اعتبار وجودها لا على اعتبار وجودها
وعدمها فان قيل الامكان صفة المكن والصفة متاخرة في الوجود عن الموصوف فيكون الامكان
متاخرا عن وجود المكن فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليها بمراتب اجيب بان الامكان
من الاعتبارات العقلية فلا يكون متاخرا عن الماهية في الوجود الخارجي الثاني لا
يكون احد طرفيه اولى به الحكم الثاني للامكان ان المكن لا يمكن ان يكون احد طرفيه
اي الوجود والعدم اولى به لذاته لانه لو تحقق اولويه احد طرفيه لذاته فان امكن ح طرفان
الطرف الاخر فاما ان يطرأ لسبب او لا لسبب فان طرأ الطرف الاخر لسبب فيفتقر
اولويه الطرف الذي فرض انه اولى بالمكن لذاته الى عدم سبب طرفان الطرف الآخر
لانه على تقدير وجود سبب طرفان الطرف الاخر صير الطرف الاخر اولى به والا لم يكن
السبب سببا واذا كان الطرف الاخر اولى به لم يكن اولويه الطرف الاولى على عدم سبب
طرفان الطرف الاخر فلا يكون الاولويه لذاته ضرورة توقفها على عدم سبب طرفان الطرف
الاخر وان طرأ الطرف الاخر لا لسبب يلزم ترجح المرجوح بلا سبب وهو اشد استحالة

والخفي عند العقل بالنسبة الى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وان لم يمكن طرفان الطرف الاخر كان الاول واجبا فلزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب الثالث

المكن الحكم الثالث للامكان ان الممكن مالم تتعين صدوره مالم يجب صدوره عن مؤثر لم يوجد وذلك التعيين يسمى الوجوب السابق وذلك لانه لو لم يجب صدوره من مؤثر تام على امكانه اذ لا وجه لامتناعه واذا كان باقيا على امكانه لم يمتنع الطرف الاخر المقابل له فيحتاج الى مرجح ولا يتم لانه مع فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو الوجوب السابق على وجود الممكن لانه وجب اولا فوجد فاذا وجد الممكن لحظة سبب الوجود وجوب الدوام لانه اذا وجد فحال وجوده لا يقبل العدم وما لا يقبل العدم فهو واجب وهو الوجوب اللاحق لانه لحظة بعد الوجود فالوجود ان اي السابق واللاحق عرضا للممكن لا من ذاته بل الاول باعتبار وجوده سببه والثاني باعتبار وجوده الرابع الممكن الحكم الرابع

للامكان الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه لان علة حاجة الممكن الى المؤثر هو الامكان والامكان حالة بقاء الممكن باق فحكمه حالة بقاء الممكن الاحتياج الى المؤثر ماقيا واما قلنا الامكان حالة بقاء الممكن باق لان الامكان للممكن ضروري لانه لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا لجاز انفكاك الامكان عن الممكن فح يصير الممكن في امكانه الى سبب فلا يكون الممكن في ذاته ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا فيكل لا يجوز ان يكون الممكن حالة البقاء محتاجا الى المؤثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر فلا يخ اما ان يكون للمؤثر تاثير في الممكن حالة البقاء او لا يكون فان لم يكن للمؤثر تاثير في الممكن حالة البقاء لا يكون هناك اثر لامتناع حصول الاثر مدون التاثير واذا لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنا عن المؤثر فلا يكون محتاجا الى المؤثر هت واذا كان للمؤثر تاثير في الممكن

حالة البقاء والتاثير يستدعي حصول الاثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وهو محال لامتناع تحصيل الحاصل واما ان يكون الاثر الحاصل منه امرا متجددا فالحاجة لذلك الامر المتجدد للباقي وقد فرض ان الحاجة للباقي منتفية اجاب المص بان المراد من اثره حالة البقاء دوام الاثر مع دوام موثره ولا يلزم تحصيل الحاصل ولا استغناء الباقي وهذا الجواب مبني على مسلك الاشاعرة والحق ان يقال في الجواب ان المؤثر حال البقاء شاهد اثرا ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك بل امرا متجددا هو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم ان لا يكون تاثيره في الباقي حتى يلزم خلاف المفروض فان الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء اي الاستمرار فلا يلزم من تاثيره في امر متجدد غير الوجود الاول عدم تاثيره في الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم تاثيره في المطلق لا يقتضي عدم تاثيره في المقيد الرابع في العدم الكلام الرابع في العدم والعدم اما تاثير الفاعل المختار لان تاثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاحضار والقصد الى ايجاد الشيء معا ينافي القصد الى ايجاد المعدوم لانه يوجد لانه يكون تحصيلا للحاصل وهو محال والشيء المعدوم الذي توجه القصد الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم حاشية المختار يستلزم حدوث الاثر وعدم الاثر ثانيا حدوثه عدم الاثر ثانيا ينافي تاثير المختار لان منافي اللازم منافي للملزوم فلو اكتفى بالاشارة الى جواب دخل مقدر بقوله الداخل ان الحكماء مع اعتقادهم ان العالم قديم اسندوه الى الصانع فلا يكون العدم منافيا لتاثير الفاعل بقوله الجواب ان الحكماء انما اسندوه الى الصانع مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لاعتقادهم ان صانع العالم موجب لا مختار حتى لو اعتقدوا في الصانع كونه فاعلا

المختار يعني انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل يطلق على المختار بهذا المعنى على الذهبين واما على ما اشتهر من ان المختار هو الفاعل الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فالمختار لا يطلق على الله تعالى عند المتكلمين بهذا المعنى

الطرف هم

ولزم ان يكون ممكنا بالغير وهو واجبا او ممتنعا لعدم الطرف الاخر لو لم يكمل الامكان للممكن ضروريا لاحتاج الممكن حد

وذلك لان الممكن الموجود موجود بالغير والموجود بالغير لو اعتزذاته من حيث هي منفرده عن الغير
لم يستحق الوجود لانه يستحق اللاوجود فان اللاوجود ذاتي له بالغير واما وجوده فهو بسبب الغير
فلا استحقاقه وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون لا استحقاقه الوجود الذي هو حال من
ذاته قبل وجوده الذي هو حال عن غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء يسبب ذاته يستلزم
ارتفاع ذاته لان حال الشيء يسبب ذاته لازم ذاته وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم
وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بسبب الغير واما ارتفاع الحال الذي
يكون بسبب الغير لا صفى ارتفاع الحال الذي يكون بسبب الذات فيكون وجود الممكن
الموجود بالغير مسبوقا بلا استحقاقه الوجود سبقا ذاتيا ولا استحقاقه الوجود غير الوجود فيكون
وجود كل ممكن موجود بالغير مسبوقا بغيره سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتي فكل ممكن موجود
فهو حادث حدوثا ذاتيا قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم
المسمى بالحدوث الزماني يستدعي تقدم ماده وهذه المادة الاولى وهو كون الحدوث يستدعي تقدم
ماده فظاهر امكان المحدث موجود قبل وجوده وذلك لان كل حادث فقد كان قبل
وجوده ممكن الوجود لانه لو لم يكن وجوده ممكن الوجود لزم ان يكون قبل وجوده واجب الوجود
او ممتنع الوجود ضرورة انحصار الشيء في هذه الثلث فلما انتفى احدها لم يبق الا احد الاخرين
فلزم التالي فكان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده وليس ذلك الامكان هو قدرة
القادر عليه لان السبب في كون الشيء غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون
غير الممكن انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه وانه غير ممكن في نفسه
لانه غير ممكن في نفسه وهذا هو قولنا بان الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس
الامكان شيئا مستقلا لا نفسه يكون وجوده كما قال الجسم ممكن ان يوجد او بالقياس الى سيرورة

لانه موضع للعوارض التي تكون في
العوارض الى وجوده ع

الامكان ورد على الشيء الذي ليس بمقدور عليه ع
لانه لم يوجد بعد ع

ان الممكن لا يكون
الوجود والعدم بالنسبة
ممكن ع

مختار الماهوز و الكونه موجبا للعالم القدم فظهر من هذا انهم اتفقوا على جواز استناد القدم
الى الموجب العدم واسناد استناده الى الفاعل المختار والحكماء يطلقون اسم المختار على احد
ثلاثة ولكن لا المعنى الذي يستر المتكلمون الاختيار ثم المتكلمون اتفقوا على ان العدم عما سوى
الابداع وصفاته قولا واحدا والمعتزله وان اكثروا عدم الصفات اشاروا الى جواب واحد
عند الدخل اكثر او عدم اتفاق المتكلمين على نفي العدم عما سوى الابداع وصفاته والمعتزله من
المتكلمين وهم سكتوا عن قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفي العدم عما سوى الله وصفاته
عثرة الجواب ان المعتزله وان اكثروا عدم الصفات قالوا انها في المعنى لان المعتزله اثبتوا احوالا
خمسة الاول الهيا وهي الموجوده والحيثية والعالمية والقادرية واللاوجوبية وهي اي الالوهية
حاله خامسة اثبتها اولا ثم علة للاحوال الاربع ممتزجة للذات لان ذات الباري يشارك
سائر الذوات في الذاتية وتمتاز عنها بصفة الالوهية ولقائل ان يقول اهل السنة
لا يعترفون باثبات العدم لان العدم اعتبار عن اسناد معتبره كل واحد
منهما قديم وهم لا يقولون بالمعتبر الا في الذوات اما في الصفات فلا يقولون بالمغايرة
ولا في الصفات مع الذات على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري والمعتزله يعترفون من
الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة قول اي باسم وحده فاعل
الموجوده والحيثية والعالمية والقادرية حاله خامسة هي الالهية وللمتكلمين ادلة على نفي العدما
منها ان كل ممكن محدث وذلك مدل على حدوث ما سوى الابداع الخامس
في الحدوث المبحث الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وهي
حدوثا زمانيا وقد يعبر عن الحدوث بالحاجة الى الغير وهي حدوثا ذاتيا وكل ممكن موجود
فهو حادث حدوثا ذاتيا لان كل ممكن موجود معدوم لا استحقاقه وجوده بالذات على وجوده

لا يكون علة انه يمكن اثبات الحدوث الذاتي لكل ممكن الوجود ما حصر
من هذا الزمان حال علة احتياج الكل الى المؤثر هو الامكان والامكان
ثابت للكل حال وجوده كما حين ذكره فيكون الاحتياج ثابتا للممكن
حال الوجود وهذا هو الحدوث الذاتي لانه مفسر بالاحتياج الى الغير كما سلم ع

شی آخر کالتحال الجسم ممکن ان یصیر ابیض فکون الامکان امرا حقیقیا لا بالتیاس الی شی آخر فهو الصافی
والامور الاضافیة اعراض والاعراض لا توجد الا فی موضوعاتها فاذا الحادث یستدعی سبقه امکان
وجوده وموضوع وذلک الامکان قوة للموضوع بالنسبة الی وجود ذلک الحادث فیه فهو
قوة وجود والموضوع موضوع بالتیاس الی الامکان الذی هو عرض فیه وموضوع بالتیاس الی
الحادث ان کان الحادث عرضا وماده بالتیاس الی الحادث ان کان الحادث جوهرا وایاما کان
فالحادث مسبوق بماده لان الموضوع هو الجسم والانسلاک الجسم عن المادة واما الثانی وهو ان
امکان المحدث یستدعی تقدم مدة طلان الحادث عدمه قبل وجوده والتبلیه بالاستقراء
منحصره فی خمس ۱ التبلیه بالعلیه وهی قبلیة المؤثر الموجب علی معلوله کتبلیة حرکة الاصبع علی حرکة
الخاتم ۲ التبلیه بالطبع وهی کون الشی بحیث یحتاج الیه شی آخر والامکون مؤثرا موجبا کتبلیة
الواحد علی الاثنین وهذان مشترکان فی معنی واحد وهو التبلیه بالذات والمعنی المشترک
هو ان یکون الشی محتاجا الی آخر فی تحققه ولا یکون الآخر محتاجا الی ذلک الشی فالمحتاج الیه هو قبل
بالذات ثم لا یخ اما ان یکون المحتاج الیه مع ذلک هو الذی باعتباره یعطی وجود المحتاج او لا فالاول
الیه بالاعتبار الاول قبل بالعلیه وبالاعتبار الثانی قبل بالطبع ۳ التبلیه بالزمان وهو ان
یکون المتقدم قبل المتاخر حلیه للجامع المشترک فیهما بعد کتبلیة الاب علی الابن ۴ التبلیه
بالرتبة وهو ان یکون الترتیب معتبرا فیها والرتبة اما حسیة کتبلیة الامام علی المأموم او عقلیة
کتبلیة الجنس علی النوع اذا ابتدی من الحاجب الاعلی ۵ التبلیه بالشرف کتبلیة العالم علی المتعلم
فاقسام التبلیه عند الحکماء هذه الخمسة والحصر استقرائی وتبلیة عدم الحادث علی وجوده
لیست بالعلیة ولا بالطبع لان عدم الشی لیس علة لوجوده ولا بالشرف لان عدم الشی لیس له
شرف بالنسبة الی وجوده ولا بالرتبة لانها اما وضعیة ولیس لعدم الحادث وضع ومکان

واما

واما طبیعیة ولیس فی طبعه عدم الحادث ان یکون قبل وجوده فهی اذا ما لزمان صح ان الحدوث
بالمعنی الاول یستدعی تقدم مدة واجیب عن الاول بان الامکان عدمی فلا یستدعی قبل
وجود الحادث محلا موجودا فی الخارج وقیل ان الامکان امر عقلی متعلق بشی خارجی فمن حیث
تعلقه بالشی الخارجی لیس بموجود فی الخارج اذ لیس فی الخارج شی هو امکان بل امکان وجود فی
الخارج وتعلقه ذلک الشی یدل علی وجود ذلک الشی فی الخارج وهو موضوعه واجیب بانه لا نم
انه بسبب تعلقه بالشی الخارجی یدل علی وجود موضوعه فی الخارج وانما یلزم ذلک لو کان فی
الخارج متعلقا واما اذا کان تعلقه فی الذهن فلا قبل امکان الحادث لا یجوز ان یکون حالا فیه
لان الحادث قبل وجوده یمتنع ان یکون محلا للشی ولا یجوز ان یکون حالا فی غیره لان نعت الشی لا یکون
حالا فی غیره واورد علیه بانا نمنع امکان الحادث قبل وجوده حال فی موضوعه لانه لما کان الحادث
وجوده متعلقا بالموضوع کان امکان وجوده ایضا متعلقا بالموضوع فیکون صفة للموضوع
من حیث هو متعلق به وصفة للحادث من حیث ان امکان الوجود بالتیاس الیه ولما کان
وجود الحادث لم یکن الا متعلقا به لم یمتنع ان یقوم امکانه بذلک الغیر ولقائل ان یقول
اذا جاز ان یکون محل امکان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا یجوز ان یکون
محل امکان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل لمثل هذا الحادث لان نسبة الفاعل الی وجود المعلول
اقوی من نسبة القابل الی وجوده لانا نقول لو کان الامکان قائما بالفاعل لما کان القدرة معللة به
لانا نعنی بکون الامکان عبارة عن قدرة القادر لانا نقول کون الامکان قائما بالفاعل لا یقتضی
ان یکون عبارة عن عین قدرة القادر فان کون الفاعل بحیث یمکن ان تصدر عنه الحادث
غیر کونه قادرا علیه لان کونه قادرا علیه معلل بکونه بحیث یمکن ان تصدر عنه الحادث واجیب
عن الثانی وهو ان الحدوث بالمعنی الاول یستدعی تقدم مدة بان التبلیه غیر منحصرة فیما ذکرتم

فان القبليه قد تكون غير ذلك وذلك القبليه كقبليه بعض اجزاء الزمان على البعض فانها ليست بالزمان
اذ يتسع ان يكون للزمان زمان اخر لا بالقبليه اذ ليس بعض اجزاء الزمان علة لبعض ولا بالطبع لذلك
ولا بالشرف ولا بالرتبه لانها اما وضعيه وليس للزمان وضع واما طبعيه وليس في طبع بعض اجزاء
الزمان ان يكون قبل بعض هذا ما قالوه والحق ان قبليه بعض اجزاء الزمان على بعض عائده الى القبليه
الزمانيه لان القبليه الزمانيه لا يصح ان يكون كل من القبل والبعد في زمان غير هما بل القبليه
الزمانيه تقتضي ان يكون القبل قبل البعد قبليه لا يجامع القبل فيها مع البعد واجزاء الزمان بعضها
بالنسبه الى البعض كذلك فيكون قبليه بعضها على البعض بالزمان ولكن ليس بزمان زايد على القبل
بل بزمان هو نفس القبل وايضا يجوز ان يكون قبليه بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبه فان الاكس
قبل اليوم بالرتبه اذا ابتدى من طرف الماضي والصواب ان يقال في الجواب ان اردتم بكون
بكون عدم الحادث قبل وجوده بالزمان كونه قبله بزمان موهوم موهوم فسلم وان اردتم به كونه
قبله بزمان محقق موجود فمنع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك

الفصل الخامس في الوحدة والكثرة

لما فرغ من الفصل الرابع في الوجوب والامكان والعدم والحدوث شرع في الفصل
الخامس في الوحدة والكثرة وذكر فيه ثلثة مباحث آني حقيقة الوحدة والكثرة ٢ في اقسام الوحدات
٣ في اقسام الكثرة المبحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة الوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة
لان تصورها بديهي اذ كل احد يعرف ان شيئا واحدا انسان او فرس او غير ذلك من غير احتياج الى
الاكتساب والتعريف الذي ذكره المصنف اللفظ لاحسب الحقيقة والايدور لانا اذا قلنا
الوحدة هو كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في المهية بعد قلنا ان الوحدة هي كون الشيء
بحيث لا تكثر ضرورة فقد اخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة فلان
الوحدة مبداء الكثرة ومنشاها وجودا ومهيتها ولهذا اذا تعريف تعرف الكثرة يستعمل فيه الوحدة

مثل

مثل الكثرة هو المجتمع من الوحدات والكثرة ما يعد بالواحد وغير ذلك والوحدة اعرف عند العقل
من الكثرة لانها مبدأ الكثرة والعقل يعرف المبدأ اولا والتعريف الذي ذكره شامل للوحدة
الحقيقية وهو كون الشيء بحيث لا ينقسم اصلا كالواجب والنقطة والوحدة الاضافية وهو كون الشيء
بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في المهية كالانسان الذي ينقسم الى اليد والرجل والراس فان
هذه الامور غير متشاركة في تمام المهية واما ما ينقسم الى الامور المتشاركة في المهية كالجماعة المنقسمة
الى افراد متشاركة في المهية فكونه كذلك ليس بوحدة بل هو الكثرة المقابلة للوحدة والكثرة هو
كون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في المهية كالجماعة المذكورة ثم الوحدة مغايرة للوجود
والماهية لانها لو كانت عين الوجود او عين المهية لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم
الموجود من حيث هو موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان وليس كذلك فان الكثير
من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض له الواحد
ايضا اذ يقال الكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة وكذا الكثرة مغايرة للوجود
والمهية فان الكثرة لو كانت عين الوجود او عين المهية لكان مفهوم الكثير من حيث هو
كثير مفهوم الموجود من حيث هو موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان والوحدة
ثابتة في الخارج لان الوحدة لو كانت عدميه لم تكن عدما مطلقا بل عدما مضافا ولا يجوز
ان تكون عدما لغير الكثرة لان عدم غير الكثرة يجوز ان يجتمع فيه الوحدة والكثرة فيلزم
اجتماع المتقابلين وهو محال واذا لم تكن عدما لغير الكثرة تعين ان تكون للكثرة والكثرة مجموع
الوحدات العدميه فتكون عدميه فتكون النقيضان اي الوحدة والكثرة عدميين وهو محال
لانه يجب ان يكون احد النقيضين وجوديا اذ لا تقابل بين العدمين فثبت ان الوحدة
وجوديه والكثرة مجموع الوحدات الوجوديه فتكون الكثرة ايضا وجوديه والجواب عن الاول

حسن م

جواز ان الواحد الوجود وجواز الوجود موجود والان الوحدة م

انه ان اراد بالواحد الموجود المجموع المركب من الواحد والموجود فلازم ان الواحد الموجود موجود حتى يلزم ان يكون الوحدة التي هي جزءها ايضا موجودا وان اراد بالواحد الموجود مورض الواحد فسلم انه موجود ولكن لانم ان الوحدة جزء لها بل الوحدة عارضة له والجواب عن الثاني انه يجوز ان يكون النقيضان عدميين على ان الوحدة ليست مقتضى الكثرة فانه لا تعاقل من الوحدة والكثرة ما لذات وعوارض الدليل الدال على ان الوحدة وحدة بان الوحدات لو كانت وحدة لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فتكون للوحدات وحدات وتنتقل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل في الامور الموجودة للزوم وهو محال والحق ان الوحدة والكثرة ليسا من الموجودات العينية بل هما من الاعتبارات العقلية اما الوحدة فلانها لو كانت موجودة عينا لكانت شيئا واحدا من الاشياء فلها وحدة ولوحدتها وحدة ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا وهي من الاعتبارات العقلية يعقلها العقل عند عدم الانقسام الى امور متشاركة في الماهية والكثرة فلانها تكون حاصلة من الوحدات التي هي اعتبارية فرع الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها الوحدة تقابل الكثرة لاستلزام اجتماعها في موضوع واحد من جهة واحدة لكن الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها بل بالعرض لما ان الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها فلانه ليس بين حقيقة الوحدة والكثرة تقابل باحد اصناف التقابل الاربعة تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة وتقابل التضاد وتقابل التضايف لما تقابل الايجاب والسلب فلان الوحدة مفهومة من الكثرة ولا شيء مما هو مقابل بالسلب والايجاب يكون مقوما لمقابله واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها والملكة لا تكون موجودة في العدم حتى يكون العدم تالفا من ملكات بحتم فلا تكون الوحدة ملكة للكثرة وكذلك لا تكون

الملكة هي الكثرة اذ الملكة لا تتركب من اعدامها فلا تكون منهما تقابل العدم والملكة والمضايف تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة عن الوحدة والكثرة لوجود واحد وهو ان كلا من تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة يقتضي ان يكون احد المتقابلين عدم الاخر وليس احدهما اي الوحدة والكثرة عدم الاخر واما تقابل التضاد والتضايف فلان الوحدة ليست ضدا للكثرة ولا مضافة لها لان الكثرة متقومة بالوحدة ولا شيء من الضد والمضاف بمتقوم للاخر وهما دل على ان الوحدة ليست بضد للكثرة فان شرط الضدين وحدة موضوعهما وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة وهما دل على ان الوحدة ليست بمضافة للكثرة ان الكثرة لا تعقل بما هيتها بالقياس الى الوحدة وان كان معقولا بما هيتها فانه فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين ان يعقل به والمعتبر في المضايف هو الاول والوحدة انما لا تعقل بالقياس الى الكثرة وشرط التضايف ان يكون تعقل كل من المتضايفين بالقياس الى الاخر واما ان الوحدة تقابل الكثرة بالعرض فلان الوحدة مكيال الكثرة والكثرة مكيلة بها والمكيال مقابل للكيل مضاف اليه وكذا الكيل بالقياس الى المكيال فان تعقل الكيل بالقياس الى تعقل المكيال وبالعكس والمكيالية والمكيلية عارضان عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضتان لهما فالمقابل بين الوحدة والكثرة باعتبار عروض المكيالية والمكيلية

الثاني في اقسام الوحدات

البحث الثاني في اقسام الوحدات الواحد ان منع نفس تصوره مفهومه عن حمله على كثرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع نفس تصوره مفهومه عن حمله على كثرين فهو واحد من وجه كثر من وجه لاستلزام ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة ان كانت نفس معنى ملك الكثرة فهو الواحد بالنوع كالانسان فان فيه جهة وحدة وهو الانسان وجهة كثرة وهي الاشخاص وجهة الوحدة نفس معنى تلك الكثرة وهو مقول على كثرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كانت جهة الوحدة

وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في نوعه بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد
النار والهوائي الكرية يسمى مشاكلة وان كان في الوضع بان لا تحلت البعد منهما كاتحاد سطح مخدة
كل فلك وسطح مقعره يسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد طاسين في الاطراف فانه

عند المحاسب احدهما على الاخر طابقت اطرافهما يسمى مطابقة

الثالث

لما فرغ من المبحث الثاني في اقسام الوحدات شرع في المبحث الثالث في اقسام الكثرة
كل سنن هما سنعاران وقال مشاكلهما اي مشاع اهل الستة الشمآن ان استقل كل واحد
منهما بالذات والمحتمة بحث يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الاخر بان لا يكون احدهما
قائما بالاخر ولا معقولا لهما غيران كالاب والابن فانه استقل كل واحد منهما بالذات
والمحتمة بحث يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر فان الاب والابن وان لم يمكن انفكاك
احدهما عن الاخر بحسب نفس وصف الابوة والبنوة يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر
بحسب الذات والاي وان لم يستقل كل منهما بالذات بحيث لا يمكن انفكاك كل منهما
عن الاخر فان كان احدهما قائما بالاخر فهما الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة وما قام به هو
الموصوف كالسواد مع الجسم وان كان احدهما مقوما للاخر فهما الكل والجزء كالانسان والحيوان
فانه لا يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر واحدهما وهو الحيوان مقوم الى الاخر وهو الانسان
فالانسان هو الكل والحيوان هو الجزء وبهذا الاصطلاح قال شائخنا الصفة مع الذات لا هو
ولا غيره اما انها ليست هو فظاهر واما انها ليست غير الذات لان الصفة بالذات وعلى الاصطلاح
الاول هو ان كل شئين متعاريان فالغيران ان اشتركا في تمام فهما المثلان كزيد وعمرو
فانهما اشتركا في تمام الماهية الذي هو الانسان والاي وان لم يشتركا الغيران في تمام الماهية
فهما مختلفان ثم المختلفان مثلا ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فانهما متضادان

قاعدة في الماهية

جزء من جهة الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت جهة الوحدة مقولة في جواب ما على كثيرين
مختلفين بالحقيقة وان لم يمكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو
فهو الواحد بالنوع والاول كانواع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثاني كافراد الانسان
المتحدة بالنوع وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن جهة الكثرة فهو الواحد بالعرض
والواحد بالعرض اما واحد بالحمل كاتحاد القطن والثلج في الساض واما واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب
والضاحك في الانسان والواحد بالشخص ان لم تقبل الكثرة اصلا فان لم يمكن لمفهوم سوى كون الشي
بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في المهية فهو الوحدة وان كان لمفهوم سواه فاما ان يكون ذا
وضع فهو النقطة او لا يكون ذا وضع فهو المفارق كالنفس والعقل وان كان الواحد بالشخص
قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه في الكمية فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير اي الخط والسطح
والجسم التعليمي وان لم تشابه اجزاؤه في الكمية فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانساني المنقسم الى
اعضاء وقد تقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كضلعي الزاوية
وقد تقال الواحد بالاتصال لمقدارين يلازم طرفا حاكت يلزم من وجود احدهما وجود
الاخر كعضوين متلاقيين يلازم طرفا حاكت يلزم من وجود احدهما وجود الاخر واضعف الواحد
بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن فهو الواحد
الغير التام والتام اما طبيعي كزيد او وضعي كدرهم او صناعي كبيت والوحدة في الوضعي
والذاتي سعاران اسماهما بالمضاف اليهما فان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد
وعمرو في الانسانية يسمى مماثلة وفي الجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان يسمى مجانسة
وبالعرض ان كان في الكم كاتحاد ذراعين في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف
كاتحاد العينين في اللون كالانسان الاسود والفرس الاسود في السواد يسمى مشابهة

وان

الجسم والجسم موضوع لهما وهما محمولان على الجسم بالاشتقاق اذ يقال الجسم متحرك الجسم اسود
ثم المتلاقيان متساويان ان صدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الاخ كالانسان
والناطق ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الاخ ومن ضرورته
ان يصدق الاخ ايضا على بعضه فان صدق الاخ على جميع افراده فالصادق على جميع افراد
الاخ اعم مطلقا والذي لم يصدق الا على بعض افراد الاخ اخص مطلقا كالحيوان والانسان
فان احدهما وهو الانسان يصدق على بعض الاخ وهو الحيوان والحيوان يصدق على جميع افراد
الانسان فالحيوان اعم مطلقا والانسان اخص مطلقا والا ان لم يصدق احدهما على جميع
افراد الاخ بل كل منهما يصدق على بعض ما يصدق عليه الاخ فكل واحد منهما اعم من الاخ من وجه
واخص من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان متباينان ان لم يشتركا في الموضوع ثم
المتباينان متقابلان ان اشتد احدهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد
وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل الضدان فانه لا يمنع اجتماع الضدين
في موضوعين او في موضوع واحد لكن في زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المضافين
فانه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة
والبنوة فانهما قد يعرضان لشخص واحد في زمان واحد لكن من جهتين والمتقابل اربعة
انواع تقابل الضدين وتقابل المضافين وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب
وذلك لان المتقابلين اما وجوديان او احدهما وجودي والاخ عدمي فان كان
المتقابلان وجوديين ولكن يمتنع احدهما ان يزول عن الاخ فهما ضدان كالسواد
والبياض والمتقابل منهما تقابل الضدين وان لم يمتنع احدهما ان يزول عن
الاخ فهما متضايفان والمتقابل منهما تقابل المضافين كالابوة والبنوة وان كان احد

المتقابلين وجوديا والاخ عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي
يجب بحصه كالعمى والبصر بالنسبة الى الشخص الانساني او بجب نوعه كعدم اللحية عن
المرأة او بجب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب فعدم وملكة حقيقتان وان اعتبر
كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي في وقت يمكن اتصافه به فهما ملكة وعدم
مشهوران كعدم اللحية عن انسان في سن من شانه اللحية وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا
للاتصاف بالامر الوجودي لا بجب بحصه ولا بجب نوعه ولا بجب جنسه ولا في وقت
يمكن اتصافه به فسلب وايجاب كقولك زيد بصير وزيد ليس ببصير وتقابل السلب
والايجاب راجع الى العدل والعقد اي كون المتقابلان فيهما امام في العدل كما ذكر او العقد
والقصور بمعناه ولا يحتمل واحد من المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب في الخارج لانه
ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب بل هما من العقود العقلية الواردة على ما يحصل من
النسبة الثبوتية او العقل الدال عليها فان قيل الايجاب والسلب كما كونان بين قضيتين
كونان بين مفردين كالفرس واللافرس فلا يكون تقابل السلب والايجاب راجعا الى العدل
والعقد اجيب بانا لم نعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل
بينهما فيكون راجعا الى العدل والعقد فان قيل لانا انحصار المتقابل في الانواع الاربعة
التي ذكرتم لجواز ان يكون المتقابل بين عدميين اجيب بان العدميين لا تقابل بينهما
اذ العدم المطلق لا تقابل العدم المطلق لامتناع كون الشيء مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف
لكونه محتملا معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود
هو غير الموجودين اللذين هما عدمهما فان قيل المتقابل بين العدمي والوجودي كتقابل العمى و
البصر فانه لا يجوز احتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة اجيب بان

اللاعمى الذى هو سلب العمى انما يكون اذا اتى العمى واسنادا العمى بانسناد عدم البصر اوعدم
قابليه الموضوع فان كان الاول يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل
بينهما تقابل العدم والملكه ولا اعتبار بحرف السلب فى اللاعمى وان كان الثانى يكون
اللاعمى عبارة عن سلب قابليه المحل فيكون التقابل بينهما الايجاب والسلب فلم يتحقق
تقابل بين العدمين قيل ان الحكما اشترطوا فى الضدين ان يكون بينهما غايه الخلاف
فلا ينحصر تقابل الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فى تقابل الضدين
فان مثل السواد والصفره مع خارجا عنهما صدق الشوب عليه اجيب بانهم اشترطوا
فى الضاد المشتى ان يكون من الوجودين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر
تعاقب وبينهما غايه الخلاف للضاد المشهورى وهو ان يكون الامران الوجوديان
اللذان يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر اعم من ان يكون بينهما تعاقب او يكون بينهما
غايه الخلاف اولا يكون والانحصار انما هو بالنسبه الى التضاد المشهورى وقيل
ان المشترط فى تقابل العدمى والوجودى ان يكون العدمى عدم الوجودى فقد يوجد تقابل
غير تقابل العدم والملكه وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل الملزوم وعدم اللازم وان
وان لم يشترط يكون هذا التقابل من السلب والايجاب اذ لم يشترط موضوع قابل مع انه
ليس كذلك لجواز ارتفاعهما واسناد ارتفاع السلب والايجاب على انهم صرحوا بان
العدمى فى هذا التقسيم يجب ان يكون عدم الوجودى اجيب بان وحدة الموضوع
معتبره فى التقابل ووجود الملزوم وعدم اللازم لم تتصور تواردهما على موضوع واحد لان
موضوع عدم اللازم مساو لموضوع الملزوم فكونان من قبيل المتباينين غير المتقابلين

قيل قيل السواد من حيث انه ضد للبياض هو

قيل السواد من حيث انه ضد للبياض هو وجودان

لا يمكن تعقل كل منهما مع الذهول عن الاخر لان الضديه من الامور الاضافيه فلا يكون تقابل الضدين
تقابل غير تقابل المضافين فان المضاف حيثيه السواد لا السواد فان السواد نظرا الى ذاته ضد
البياض ومضاف اليه يكون عروض البياض لذات السواد والبياض وعروض الضايف
لحيثيتهما اى مفهوم الضد العارض لذاتيهما المحمول على كل منهما او عروض المضاف لمجموع
الذات الموصوف بانه ضد قيل التقابل مندرج تحت المضاف لان التقابل امر
وجودى لا يمكن تعقله مع الذهول عن المتقابل الاخر الذى هو امر وجودى فلم يكون المضاف
مندرجا تحت المتقابل لانه يلزم ح ان يكون كل منهما اعم من الاخر مطلقا قلنا المضاف
تحت ما صدق عليه المتقابل اى تحت الذات التى صدق عليه المتقابل وما صدق عليه
المتقابل اعم من المضاف لصدقه على الضد وعرضه وتحت المضاف المتقابل او الذات
المتعدد انه متقابل ولا يمتنع ان يكون الشى باعتبار ذاته اعم من عرضه وباعتبار عارض
من عوارضه اخص منه فروع وذكر خمسه فروع على البحث الثالث الاول

مفهوم المتقابل تحت مفهوم المضاف والمضاف تحت ما صدق عليه المتقابل هو

المثلان لا يجتمعان فى محل واحد لان المثلين متحدان فى الماهيه وفى لوازم الماهيه فلو اجتمعا
فى محل واحد لاتحدا بحسب العوارض ايضا لانهما اذا اجتمعا فى محل واحد فكل ما عرض لاحدهما
عرض للاخر فيكون المثلان هو هو لا مثلين النوع الثانى التقابل بالذات بين السلب والايجاب
لان كل واحد من السلب والايجاب لذاته يرفع الاخر بخلاف كل واحد من الضدين
والمضافين فانه انما يقابل الاخر لاستلزامه عدم الاخر مثلا الامر الذى يصدق عليه انه
ليس بخر فانه عقدان عقد انه ليس بخمر وعقد انه شر وعقد انه ليس بخر لا نسانه عقد انه
شر اذ صدقا ان على ذات واحدة ولا عقد انه ليس بشر اذ صدقا ان ايضا على امر واحد
فقولنا فى العقد انه ليس بخر هو عقد انه حر او المنافاه محققه من الجانبين فعقد انه خر لا نسانيه

٤٠

الاستلزام من جانب العدم والعندان قد يلزمان المحل على البدل بان يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بدن الحي المستلزم للصحة او المرض فان بدن الحي يستلزم احدهما لا بعينه ضدان على المحل وقد لا يلزم احد الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط فانهما ضدان ولا يلزم احدهما المحل لوجوب تخلل سكون بينهما على المشهور وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كساض الثلج فانه يلزم للثلج النوع الخامس الاستقرار دل على ان التضاد المحتمل لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالسواد والساض فانهما نوعان اخيران مندرجان تحت الجنس الواحد السافل الذي هو اللون فان اللون جنس سافل فان فوقه الكيفية المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية المحسوسة الكيف وانما الاستقرار دل على ان المتضادين ايضا وبهما شي واحد تضادا حقيقيا ولا يرد النقض بالحركة من الوسط والسكون فانهما وان تباينا تضادا وبهما شي واحد وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون مندرجا تحت الحركة بل منهما تقابل العدم والملكة

الفصل السادس

مما فرغ من الفصل الخامس

في الوحدة والكثرة شرع في الفصل السادس في العلة والمعلول وذكر فيه اربعة مباحث الاول في اقسام العلة الثاني في تعدد العلل والمعلولات الثالث في الزوم بين المؤثر وشرطه الرابع في ان الشي الواحد هل يكون قابلا وفاعلا معا المبحث الاول في اقسام العلة علة الشي ما يحتاج اليه الشي فان كان جميع ما يحتاج اليه الشي فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج اليه الشي فهو العلة الناقصة فدخل في العلة التامة الشرايط وزوال الموانع وليس المراد من دخول زوال المانع في العلة التامة ان العدم جزء بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يجده حاصلا دون عدم المانع والعلة التامة المستملة على جميع العلل

الا عقد انه ليس بخير ولا شاقة عقد انه شر ولذا انحصر المنافي لعقد انه خير في عقد انه ليس بخير كان المقابل من السلب والايجاب بالذات بخلاف الضدين وايضا للخير عقد ان عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي لزوال ذاته خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي لان الرافع للامر الذاتي رافع للذات بالذات والرافع للامر العرضي رافع للذات لا بالذات بل بالعرض فعقد انه ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان المنافاة بين الشي وبين ما يرفع ذاته لا بتوسط شي اقوى من المنافاة بين الشي وبين ما يرفع الامر الخارج عنه وايضا الشر لو لا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عقد انه شر رافعا لعقد انه خير فانا نرى مبادل الشر شيئا اخر مما ليس بخير لكان اعتقاد كون الشي ذلك الامر لا مشتملا على انه ليس بخير ما منافيا لاعتقاد انه خير للانه ذلك الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك يدل على ان التنافي بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب وهذا الاخير هو الذي ذكره في الكتاب النوع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معا واما سايير المتقابلين فيجوز كذبهما اما المتضافان فيكذبان بانتفاء المحل عنهما واما الضدان فيكذبان بعدم المحل وبانصاف المحل بالوسط المعبر عنه باسم مجمل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد ولو المعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جاير والضدان يكذبان معا لخلو المحل عنهما وعن الوسط كالسواد وهو ما لا لون له وانما العدم والملكة فيكذبان بعدم المحل او عدم استعداد المحل للملكة النوع الرابع المتضافان يتلازمان طردا وعكسا اي وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم احدهما عدم الاخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو

الناقصة لا تكون موجوده واحدة مركبة في الاعيان لامتناع تركب الشي من الامور الوجودية
والعدمية في الاعيان بل العلة التامة موجوده واحدة مركبة في العقل فظهر ان الاحتياج الى بيان ان
المعلول اذا كان موجودا في الخارج يجب ان تكون علته التامة موجوده اولا ثم العلل الناقصة
اربع صورية ومادية وفاعلية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اما ان تكون جزءا من المعلول
او خارجة عنه والاول اما ان يكون المعلول به بالفعل وهو
الصورة كصورة السرير بالنسبة اليه او يكون المعلول به بالقوة وهي المادة كالخشب بالنسبة
الى السرير ويسمى العنصر باعتبار انه جزء هو اصل المركب والقابل ايضا باعتبار انه محل الصورة
والثاني اي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول اما ان تكون مؤثرة في وجوده اي تكون وجود
المعلول منها وهو الفاعل كالنجار صار فاعلا وهو الداعي والغاية واما الشرائط وارتفاع الموانع
فراجعة الى تتمة العلة المادية والفاعلية فهذه ام يجعلها قسمين بالاستقلال — التالي

المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علل
او علتان كل منهما مستقلة ونبين ذلك في علتين مستقلتين فنقول لو اجتمع على معلول
واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما لانه لو لم يجب وقوعه
بكل منهما فلا يخلو اما ان يجب وقوعه باحدهما او لا والاول يقتضي ان يكون احدهما غير مستقل
والثاني يقتضي ان لا تكون واحدة منهما مستقلة والتقدير ان كل واحدة منهما مستقلة
حينئذ وجوب المعلول بكل منهما يستلزم استغناؤه بكل منهما عن كل واحدة منهما
فيكون مستغنيا عن كل واحدة منهما محتاجا اليها معا وهو محال واما المتماثلان المتحدان
بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين مستقلتين على معنى ان احد المتماثلين واقع
باحدهما والاخر بالاخرى وذلك كالتضاد بين السواد والبياض فانه نوع واحد يوجد

٥٦

يحتمل فردان منهما لان احدهما تضاد السواد للبياض والاخر تضاد البياض للسواد وتضاد
السواد للبياض معلل بالسواد بالقياس الى البياض على معنى ان السواد محل لتضاده للبياض
وعروض التضاد له بالقياس الى البياض وتضاد البياض للسواد معلل بالبياض بالقياس
الى السواد على معنى ان البياض محل لتضاده للسواد وعروض التضاد له بالقياس الى السواد
وقيل الطبيعة النوعية لا تخلو اما ان تكون محتاجة الى واحدة من العلتين المستقلتين
بعينها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها فلم يتم تعددهما واما ان تكون غنية عنها فلا يعرض
لها الحاجة بالقياس اليها فلم يتم بها لان حال الطبيعة من حيث هي لا يكون لذاتها محتاج
اليها او غنية لها لانا نقول الطبيعة من حيث هي اما ان يتوقف على هذه العلة المستقلة
او لا يتوقف والاول يقتضي الحاجة اليها والثاني يقتضي الغنى عنها واجيب عن اصل
الشبهة بان الطبيعة من حيث هي غنية عنها قوله فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها
فلا يتم بها قلنا الحاجة لم يعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت لفرد منها
الذي هو احد المتماثلين والطبيعة غنية عن كل واحدة منهما بعينها ومحتاجة الى علة ما لكن
كل واحد من المتماثلين لما احتاج الى علة معينة واقتضته تلك العلة لزمت الطبيعة
لا اشتمال ذلك المتماثل عليها والمركب قد يتعدد اثاره اي يجوز ان يكون المركب
علة مستقلة لمعلولات متعددة كالاثار الصادرة عن كل من العناصر الاربعة وكذا
البسيط قد يتعدد اثاره ان تعددت الالات والقوابل كالعقل الاول الذي
هو مبدا العقل والنفس والفلك واما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من
الوجوه من غير الة وقابل فمنع جمهور الحكماء تعدد اثاره تمسكا بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي
اثنان لكان مصدريته لهذا غير مصدريته لذلك فهذان المفهومان ان دخلا او احدهما في

كل من العناصر مركب الا انه
ذو اجزاء او لانه هيولى
وصورة وبسيط لانه لم
يتركب من اجزاء مختلفة
الطبائع

مثلا اوصاف الاول
بالفرد وكونه واجب
فاعتبار الاول
الثاني مبدا العقل
الثالث مبدا النفس

ذاته لزم التركب وان كانا خارجين او احدهما فقط والاخر خارجا لزم ان يكون معلولين
ان كانا خارجين او الذى يكون خارجا هو معلول فيعود الكلام فيه ويلزم التسلسل واجيب
بان المصدريه من الاعتبارات العقليه اى التى لا وجود لها فى الخارج لان المصدريه امر
اضافى والاضافى اعتبارى والامر الاعتبارى يستغنى عن العلة فلا يلزم التسلسل على تقدير
وجودها او خروج احدهما وعورض بان الحيثيه بعض الشىء وقول الاعراض الوجوديه عندكم
مع بساطتها ورد الجواب بان المصدريه يطلق على معنيين احدهما امر اضافى عرض لذات
العلة بالقياس الى معلوله من حيث كونهما معا باعتبار العليه والمعلوليه والكلام ليس
فيه والثانى كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم بالذات على المعلول
وبهذا المعنى غير الاضافة العارضة للعلة بالقياس الى المعلول المتأخر عن ذاتها وكلا نبايفه
وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت
العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لذاتها بل بحسب حالة اخرى فاذا
كان المعلول فوق واحد طالما محالة يكون ذلك الامر مختلفا فيلزم الكثرة فى الامور المتسقة
او التركيب وكلاهما محالان قيل المصدريه ان لم تكن صفة حقيقة لم تتم البرهان بما ذكروه ان
كانت صفة حقيقة كانت للفاعل جهة اخرى غير الماهيه فلا يكون الفاعل واحدا من جميع
الوجوه والكلام فيه وانتقض لوضح هذا الدليل لزم ان لا يصدر من الواحد شىء اصلا وعورض بمنع
وجهين الاول لو صدر عنه شىء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة فهو اما داخل او خارج
وسيأتى الى اخره الثانى لو صدر عنه شىء لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه شىء فكونه مصدرا
له مغاير له وهو لا يجوز ان يكون جزء الماهر فيكون خارجا عنه معلولا له فقد صدر عنه اثنان
والجواب ان المصدريه بالمعنى الذى ذكرنا صفة حقيقية قوله لو كان المصدريه صفة حقيقة

كان الفاعل جهة اخرى غير الماهيه فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه قلنا لو كان المعلول واحدا
يكون ذلك المعنى من الفاعل ولا محذور فيه وان كان فوق واحد لزم ان يكون احدهما غير الفاعل
بالضرورة ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه ويلزم
المحال لانه يلزم ان يكون ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه غير واحد واما قوله فى الوجه الاول
لو صدر عنه شىء فكونه مصدرا له مغاير له لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثانى لا يكون نسبة
بل يكون عين المصدر ان كان مصدر الواحد ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم الجواب عن الوجه
الثانى واما المعارضة بالحيثية التى بمعنى البعض وقول الاعراض الوجوديه بسائطها فان الحيثية
وان كانت بسيطة فى الخارج فيتبعها جهات متعددة من الماهية والوجود والامكان والوجوب
ولا استبعاد فى صدور الكثير من البسيط عند تعدد الجهات

المبحث الثالث

المبحث الثالث فى الترتب من المؤثر اى الفاعل وشرط المؤثر ج المؤثر ما يتوقف عليه
ذات المؤثر مقوما له وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تاثير المؤثر فى غيره ولا يتوقف عليه
نحو ذات المؤثر كالسوسة للنار فان السوسة يتوقف عليها تاثير النار على السوسة

المبحث الرابع

المبحث الرابع فى ان الشىء الواحد هل يجوز ان يكون قابلا لشىء وفاعلا له قال الحكماء الشىء الواحد الذى لا تكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الات وشرائط لا يكون قابلا لشىء وفاعلا له لوجهين احدهما ان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة
القبول ونسبة الفعل لا يكون نسبة القبول واقعة بين المتضايفين اللذين وقعت نسبة الفعل منهما
اى الذات الذى عرض له القابليه عينه هو الذات الذى عرض له الفاعليه وكذا الشىء الذى
عرض له المقبوليه والذى يدل على تنافى الفعل والقبول عند اتحاد النسبة الثانى بين لازميهما
اى استدراك الفعل المفعول وعدم استدراك القبول للقبول لان القابل من حيث هو قابل

غير مستلزم للمعلول والفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمعلول فان القابل ممكن له المعلول بالامكان
الخاص والفاعل من حيث هو فاعل يجب عنه المعلول والاستلزام وعدم الاستلزام اذا اعتبر
بالنسبة الى شيء واحد يحقق المنافاة بينهما وسائر الملازمين يستلزم سائر ملزوماتها واذا كان الفعل
والقبول متنافيين لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا والا يلزم الجمع بين المتنافيين في محل واحد
من جهة واحدة الوجه الثاني ان القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما عين الذات فان
دخلا واحد بينهما في الذات لزم التركب وان خرجا واحد حا لزم التركب لانتزاع مصدر الفعل
غير مصدر القبول ومقتل الكلام اليه ولزم الشيخ اجاب للمصنف بان عدم استلزام الشيء لا خر باعتبار
لا ينافي استلزامه له باعتبار اخر فان اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية فباعتبار القابلية غير
مستلزم وباعتبار الفاعلية مستلزم والمنتفي هو استلزام الشيء لا خر وعدم استلزامه له باعتبار
واحد ولان استلزام الشيء لا خر باعتبار لا ينافي عدم استلزامه له باعتبار اخر قيل نسبة القابل
الى المقبول تستلزم بالامكان العام ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا يكون بينهما تنافي
اذ لا تنافي بين الوجوب والامكان العام والحق بان البسيط لا تعدد اثاره قد سبق

الباب الثاني في الاعراض

لما فرغ
من الباب الاول في الامور الكلية من الكتاب الاول في المكنات شرع في الباب الثاني
في الاعراض وذكر فيه اربعة فصول الاول في المباحث الكلية الثاني في مباحث الكم الثالث
في مباحث الكيفية الرابع في الاعراض النسبية الفصل الاول في المباحث الكلية وفيه خمسة
مباحث الاول في تعدد اجناسها الثاني في اسباب الاستغال عليها الثالث في قيام
العرض بالعرض الرابع في بقاء الاعراض الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين
الاول في تعدد اجناس الاعراض اعلم ان العرض هو الموجود في موضوع والمراد بالموضوع

المحل المستغني عن الحال متقوما منفسه لا به والمراد بالوجود في الموضوع هو الكون في شيء لا
بجزئه ولا بصح مفارقته عنه فان لفظ كذا في كذا يدل بالاشتراك او التشابه على معان كثيرة
كملكة كون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الجنس وفي الراحة وفي الحركة وكون الكل
في الجزء والخاص في العام فان لفظ في في جميعها ليست بمعنى واحد فان بعض هذه الامور بالامتناع
وبعضها بالاشتمال وبعضها بالظرفية فعدم جواز الاستغال في تعريف الكون في الموضوع هو
قرينة منهم بها الملفظ المستعمل فيه ولا يجوز عنه بحرز عن مثل كون اللونية في السواد
والحيوانية في الانسان وقد تبين ان امثال هذه ليست ما هو اعلى المحتاج الى محل كالجواهر والمشهور
انحصار الاعراض المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي الكم وهو عرض يقتضي
القسمة لذاته سواء كان متصلا كالاعداد او منفصلا كالمقادير والكيف وهو عرض
لا يقتضي القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فالاول يخرج الكم والثاني الاعراض
النسبية مثل الاكوان والاين وهو حصول الشيء في المكان ومفهومه انما تم به الشيء
الى المكان الذي هو فيه لانه ينسب الى المكان والاين المحقق هو كون الشيء في
مكانه المحقق ولا شك ان كون الشيء في مكانه يكون نسبته الى المكان من لوازمه لانه
نفس هذه النسبة والاين الغير المحقق هو كون الشيء في مكانه الغير المحقق كالكون الشيء في
السوق والمنى وهو حصول الشيء في الزمان كالكون المكتوب في وقت كذا واعلم
ان كثيرا من الاشياء يقع في ظرف الزمان اعني الان ولا يقع في الزمان وسال عنه بمتى
فمتى هو حصول الشيء في الزمان او ظرفه والوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين
نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك

الانبطاح مرسوا كردن

الهيئة إما الكمية حاوية او ممكنات محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والاضافة
وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى بمقدار سم لها وحقيقتها ان الاضافة هيئة
تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى مثل هذه النسبة اخرى تكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس
الى مثل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة
من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان اللون التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة
بالقياس الى مثل شيء اخر لكن ذلك الشيء الاخر لا يكون معقولا بالقياس الى مثل النسبة فالنسبة
التي لا توجد فيها الطرفان من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي توجد الطرفان فيها هي
الاضافة والملك وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به ويتصل باستعداد كالثوب والتمر
والتحتم والتسلح ومنه ذاتي كالحرة عند الناس ومنه عرضي كالانسان عند قيصه وان ينفصل
وهو كون الشيء موثرا في غيره كالقطع مادام قاطعا وان ينفعل وهو كون الشيء متاثرا عن غيره
كالمنقطع مادام منقطعا واعلم ان المنقطة والوحدة خارجان عنها فيزيد النص بهما عليه
لكن القطع بان اجناس الاعراض منحصرة في التسعة متوقف على بيان ان قول كل واحد من هذه
المقولات على ما تحته لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على طريق التواطؤ
والا فعلى سبيل قول اللازم الذي يتناول على ما تحته بالسوية وان لا تحتوي عن هذه النسبة
وانه لا يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس واحد وانه لا يكون كل واحد منها تاما
جوابه المندرجة تحته وان العرض ليس جنسا لما تحته كما سيجيء ذلك عسر جدا ولم يوجد فيما
نقل الناس من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما في حقيق الحق فيه والحق ان العرض ليس
بجنس لها لان عرضية هذه الاجناس مستفادة الى السامع فلو كان العرض جنسا لها والا لم يكن
منتقرة الى السامع لان الجنس ذاتي والذاتي لا تفتقر الى السامع

المبحث الثاني

الثاني في امتناع الاستقلال على الاعراض اجمع جمهور العقلاء على امتناع الاستقلال على الاعراض واحتجوا
عليه بان المقتضي لتشخص انفراد ما لا يكون ماهيتها ولا لوازمها والا انحصر انواعها في اشخاصها
ولا عوارضها الحالة فيها التوقف حلول عوارضها الحالة فيها على تشخصها وتعينها فلو توقف
تشخصها على العوارض الحالة فيها لزم الدور ولا امر بامتناعها والا لاستغنت عن الموضوع
لانه في وجوده وتشخصه مكتف بغير الموضوع والمكتفي في الوجود والتشخص بغير المحل لا يفتقر الى
المحل فمستغنى عن المحل وهو بط فتعين ان يكون تشخصها بمحالها او لما حل فيها وعلى التقديرين
يستغني تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع في حملة المشخصات فلا يصح الاستقلال عنها لانه
اذا كان للموضوع تشخصا لها كان محتاجا الى موضوع تشخص لان للموضوع المبهم لا يكون
من حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا عند تشخص ما هو حال فيه فالعرض اذن
لا يتحقق وجوده الا موضوع معين فلا يصح عليه الاستقلال وبهذا الجملة الجسم في احتياجه الى
الحيز لان الجسم غير محتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج الجسم في ان يكون الى حيز غير معين
فلا يمتنع ان يستقل من حيز الى اخر من حيث انه موجود مشخص ولا من حيث انه يحيز لان
كونه يحيز احاصل باعتبار الحيزين

المبحث الثالث في قيام العرض بالعرض منع جمهور المتكلمين قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى بقيام الشيء
بغيره حصوله في الغير تعالى الحصول ذلك الغير فيه فذلك الغير الممنوع لا يكون الا جوهرا لانه لو
كان عرضا لكان حصوله في الحيز تعالى الحصول الغير فيه وذلك الغير لا يخلو اما ان يكون هو الحال
الاول او غيره فان كان الاول لزم ان يكون حصول كل واحد منهما في الاخر تعالى الحصول
الاخر فيه فلزم الدور وهو محال وان كان الثاني لزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس حمل احدهما
بالاخر اولى من العكس فلزم ان يكون كل منهما قائما بالاخر وهو المحال قال المصنف وهذا التمسك

ضعف اذ لا نم ان قام الشئ بغيره عبارة عن حصوله فى الغير تعالحصول ذلك الغير فيه على القيام
عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالاخر على وجه يكون الاول نائبا عن الثانى فى صفوتا وان لم
يكن ماهيته ذلك الاختصاص معلومة ويسمى الصفات حالا والموصوف محلا فان صفات
الله تعالى قائمة بذاته سبحانه وتعالى مع استحالة حلوله فيه وان سلم ان القيام هو حصول الشئ فى الحيز
بتعالحصول محله فيه فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تعالغير محل اخر وهو الجوهر قوله يلزم الترجيح
بلا مرجح قلنا لانم قوله اذ ليس حصول احدهما قائما بالاخر اولى من العكس قلنا يجوز ان يكون
احدهما قايما بالاخر قايما بالجوهر فحينئذ الاخير قايم به لانه لم يحل فيه فيكون جملة قايما بالاخر
اولى من العكس لانه حال فيه واحتج للحكماء على قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء
عرضان قايمان بالحركة القايمة بالجسم فان الحركة هى المسبوق بالسرعة والبطوء دون
الجسم الرابع المبحث الرابع فى قيام الاعراض وتمسك بوجهين الاول
ان القائم العرض قايم بذات الباقى فلا يقوم بالعرض واللازم قيام العرض بالعرض فالملزوم مثله
بيان العرض الثانى انه لو بقى العرض لاستحق زواله واللازم بط فالملزوم مثله بيان
الملازمة ان العرض لا يزول بنفسه لانه لو زال بنفسه لكان ممتنع الذات فلزم ان يتطلب
الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال كان ممكنا ولا يزول الا لمؤثر اى موجب بالذات وجودى كطريان
ضد ذلك العرض الزائل على المحل لان وجود الضد الطارى على المحل مشروط بعدم الضد الاخر
عن المحل فيلزم الدور ولا يزول العرض عن المحل لمؤثر اى موجب عدمى كزوال شرط وجود
ذلك العرض الزائل فان شرط وجود العرض الزائل بالجوهر هو قصود الكلام اليه فيلزم الدور
بان يقال عدم الجوهر انما يكون لنفسه ولا لمؤثر وجودى كطريان ضد فيلزم الدور او لمؤثر عدمى
كزوال شرط وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وكذا ان كان جوهرا لزم الدور والا

يلزم

يلزم ان يكون كل جوهر مشروطا بجوهر اخر الى ما لا نهاية له وهو محال ولا يزول العرض عن المحل لفاعل
المختار لان الفاعل المختار لا بد من اثره وجودى لان العدم لا يكون اثرا فيكون الفاعل
المختار موجد الامعدما هذا واجب عن الوجه الاول بمنع انحصار المعدم متنع اى لانم
ان المتقابل قايم بالباقى ولانم انه يجوز قيام العرض بالعرض واجيب عن الوجه الثانى
بان زوال العرض نفسه بان يكون عدم العرض مقتضيا ذات العرض بعد ازمنة اى بعد بقائه
زمانين او اكثر فان قلتم يلزم حينئذ ان يتطلب الممكن ممتنعا قلنا الالزام مشترك فانا اذا
لم نسم العرض زمانين يلزم ان يكون عدمه مقتضيا ذاته بعد وجوده فيلزم ان يتطلب الممكن
ممتنعا او نقول زوال العرض عن المحل لمؤثر وجودى مباين عن محل العرض وهو طريان
ضد ذلك العرض الزائل على محل اخر وطريان الضد على محل اخر غير مشروط بزوال العرض
الاخر عن المحل فلا يلزم الدور او نقول زوال العرض عن المحل لمؤثر عدمى وهو استمرار شرط هو
عرض لا يستمر وجوده فان العرض قسمان قار الذات مستمر الوجود كالطعوم وغير قار الذات
كالحركة والصوت ويكون شرط وجود العرض القار الذات عرضا غير مستمر الوجود فعند
عدمه يزول العرض الباقى او نقول زوال العرض عن المحل للفاعل المختار ولانم ان
اثره لا يكون عدما فانه يجوز ان يكون العدم المتجدد اثر الفاعل المختار وقد تمسك النظام
بالوجه الثانى فى امتناع بقاء الاجسام بانه لو بقى الاجسام امتنع زواله واللازم بط لان
الاجسام متناهية عند القائلين وسيأتى ملازمة ان الجسم لا يزول لنفسه ولا لمؤثر وجودى ولا لمؤثر
عدمى ولا لفاعل مختار وقد عرفت تزييف هذا الوجه وفساد مقدماته المحاكمة

المبحث الخامس فى امتناع قيام العرض الواحد بمحلين وذلك لانه لو جاز قيام
العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد فى مكانين فانه لو جاز فى المثل ان يكون

الحال في هذا المحل عن الحال في ذلك المحل لجاز في العقل ان يكون الجسم الحاصل في هذا المكان هو الجسم الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا في المكانين وفيه نظر فانه قاس حلول العرض في الموضوع على حصول الجسم في المكان المتمكن فيه في مكانين وليس ذلك لعقل يمنع اجتماع عرضين في محل واحد قياسا على امتناع حصول الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والتاليف والبياض مما لا يدفعه العقل وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل واللازم بط فان الجزم حاصل بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل بيان الملازمة انه اذا جاز قيام العرض الواحد بمحلين جاز ان يكون السواد الواحد قائما بمحلين فاحتمل ان يكون السواد المحسوس في هذا المحل هو السواد المحسوس في ذلك المحل وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين جاز اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص واللازم بين البطلان بيان الملازمة ان العرض الواحد بالشخص لو علة مستقلة لكون موضوعه ج الف فلو حصل العرض الواحد بالشخص في كل الف لكون لو علة مستقلة لكون موضوعه الذي هو المحل الالف ج الف والعلة المستقلة التي يكون هذا الموضوع ج الف غير العلة المستقلة التي يكون الموضوع الالف ج الف فصح علتان مستقلتان على العرض الواحد بالشخص وزعم جمع من الاوائل ممن قدمنا الفلاسفة ان الاضافات كالجوار والقرب عرض لا مرئي وقال ابو هاشم التاليف عرض واحد قائم بجوهرين لان التاليف لو لم يقم بجوهرين لما امتنع للجوهران المتماسان من الانفكاك كالمجاورين فانهما لم يمتنعا من الانفكاك وقال ابو هاشم لا يقوم التاليف باكثر من جوهرين لانه لو قام التاليف باكثر من جوهرين لعدم التاليف بعدم الجوهر الثالث فلا يبقى

كلام في المبحث الثاني من الفصل السادس من الباب الاول في الاعراض العامة ١٣

الجوهران المتماسان بعد عدم الثالث مولفين واجيب بان احاله عدم انفكاك الجوهرين المتماسين الى احتياج الثالث اليهما حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الذي هو ليس اولى من احاله عدم انفكاكهما الى احتياج احدهما الى الآخر الى الصاق الفاعل المختار اعلم ان كون العرض الواحد قائما بمحلين بنهم منه معنيان احدهما ان العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في المحل الآخر وهو باطل لما ذكر والثاني ان العرض الواحد حال في مجموع شيئين صادرا باجتماعهما محلا واحدا له ولم يتم حجة على امتناعه وقد ذهب الفلاسفة قاطبة الى قيام العرض الواحد بمحل منقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة القائمة بالعشرة الواحدة والسبب مجموع الاضلاع الستة المحيطة بسطح والجوهر منه مجرد الى اعضاء وانما قال ابو هاشم بقيام تاليف واحد بجوهرين لان عدم انفكاك المولف منهما دون المتجاورين محتاج الى علة ولو قام بكل واحد منهما لكل علة لم تتوفر انفكاكهما ولم تقل بقيامه بمائوق الاثنين لان التاليف لو قام بسلسلة جواهر ثم ازيل واحد مع الاجتماع بالباقين وجب انعدام التاليف لانعدام محله فلا يبقى المتماسان مولفين وذلك خلاف ما عليه الوجود ولم يلزم قيام العرض الواحد بمحلين بالمعنى الذي هو ح

الفصل الثاني

لما فرغ من الفصل الاول في المباحث الكلية للاعراض اراد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل من الاعراض التسعة فبدا بالكيف لانها اعم وجودا من الكمية واصح وجودا من الاعراض التسعة النسبية لان الاعراض النسبية غير مستقرة في ذات موضوعها عرف الكيف بجعل الفصل الثاني في مباحث الكم وهي خمسة الاول في اقسام الكم الثاني في الكم بالذات وبالعرض الثالث في عديمية هذه الكميات الرابع في الزمان الخامس في المكان المبحث الاول في اقسام الكم الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا اشتراك في حد واحد به سمي الاجزاء الحاصلة بالانقسام وهو المنفصل ويسمى العدد او الى اجزاء اشتراك

في حد واحد وهو المتصل والكم المتصل ان لم يكن قار الذات اى ثابت الاجزاء المفروضة
فهو المقدار والمقدار ان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وبه
سمي الخط كما ان الخط
سمي بالنقطة وان انقسم في جهتين
فهو السطح وبه سمي السطح وان انقسم في جهات الثلث فهو الجسم التعليمي والثخن والثخن اسم لمجموع ما بين السطوح فان اعتبر نزولا فهو عمق وان اعتبر صعودا فسمك وقد يطلق العمق على البعد القاطع للطول والطول هو البعد المفروض اولا وقبل الطول للطول الاستدادين المتقاطعين في السطح والبعد الآخذ من راس الانسان الى قدمه طول الانسان والبعد الآخذ من ظهر ذوات الاربع الى استلقاطولها والعرض هو البعد المفروض ثانيا وقبل العرض الامتداد الاقصر والبعد الآخذ من يمين الانسان الى يساره وهو عرض الانسان والبعد الآخذ من راس الحيوان الى ذنبه وهو عرض الحيوان والطول والعرض والعمق كيفيات ماخوذة مع اضافات فان البعد كيف فاذا فرض ابتدا اوانه للطول بالنسبة الى امتداد اخر فهو طول واذا فرض ثانيا اوانه اقصر من امتداد اخر فهو عرض وان فرض انه متقاطع للطول والعرض فهو عمق

المبحث الثاني في الكم

المبحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كائنا في نفسه فالكم المتصل بالذات هو الزمان والممتد اى الخط والسطح والجسم التعليمي والمتصل بالذات هو العدد والكم بالعرض ما يكون حالا في كم كالزمان فانه وان كان متصلا بالذات فانه كم متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات والزمان كم متصل بالعرض اذا قسم بالساعات والكم بالعرض ايضا ما يكون محلا للكم كالجسم الذي هو محل للمقدار الذي هو كم متصل بالذات وكالعدد الذي هو محل للعدد الذي هو كم منفصل بالذات والكم بالعرض ايضا ما يكون حالا في محل الكم بالذات كالتثليث المحمول على الساعة الكثر والكم بالعرض ايضا ما يكون متعلقا بما عرض له كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي بحسب تناهي اثارها ولاتناهيها

بحسب

بحسب العدد او الزمان يكون القوى التي هي مبدأ تلك الاثار ايضا متصفة بالتناهي واللاتناهي
عددا او زمانا

المبحث الثالث في عدمية هذه الكميات

المبحث الثالث في عدمية هذه الكميات اعني العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان قال المتكلمون العدد اى الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في بحث الوحدة والكثرة والمركب من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج واما المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط فليست موجودات زايدة على الجسم لانها اما نفس الجسمية او جوهر الجسمية بناء على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فانه حينئذ يكون الاجزاء المنضم بعضها الى بعض في جهات الثلث اى الطول والعرض والعمق هو الجسم التعليمي والمنضم بعضها الى بعض في الجهتين هو السطح وهو جزء من المنضم بعضها الى بعض في الجهات الثلث والمنضم بعضها الى بعض في الجهة الواحدة هو الخط وهو جزء من المنضم بعضها الى بعض في الجهتين وليست المقادير امورا زايدة على الجسم حالا فيها لان المقادير لو كانت حالة في الجسمية لاتصفت باتمام الجسم الذي هو محل لها فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا لان محل السطح الجسم الذي هو منقسم عمقا واتمام المحل عمقا يقتضي اتمام الحال كذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا فالخط الحال فيه منقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون الحال منقسما كذلك هذا لان الخط عندهم لا ينقسم عرضا لانه بطول بلا عرض والسطح لا ينقسم عمقا لانه طول مع عرض وليس له عمق قيل لانه لو كانت المقادير لو كانت حالة في الجسم لاتصفت باتمام الجسم وانما يلزم ذلك لو كانت المقادير من الاعراض السارية وليس كذلك فان الخط والسطح ليسا من الاعراض السارية فلا يلزم من طول السطح في الجسم اتمام السطح في الجهات الثلث ومن طول الخط في السطح اتمام الخط عرضا فيجب

بان السطح مثلا ان لم يكن حالا في شئ من الابعاد المفروضة للجسم لا يكون حالا في الجسم وان كان السطح حالا في شئ من الابعاد المفروضة للجسم فاما ان يوجد السطح تماما في كل واحد من الابعاد المفروضة للجسم فلزم ان تقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة وقد سبق بطلانه او يوجد السطح فلزم قسمة السطح عقلا لانه ح يوجد شئ من السطح في الابعاد المفروضة المنقسمة من جهة الى هو اعلم ان هذا الجواب مبني على ان الجسم مركب من ابعاد اخرى ومع هذا التاويل ان نقول السطح حال في الابعاد المنقسمة بضعف الى بعض في الجهتين الطول والعرض ولا يكون حالا في الابعاد المنقسمة في الجهة الثالثة فلا يلزم انقسام السطح في الجهة الثالثة لضرورة عدم انقسام الحال في الجهة الثالثة من عدم انقسام الابعاد المنقسمة في الجهتين في الجهة الثالثة احق للحكم على ان المقادير زايدة على الجسم اما الجسم التعليمي اى المقدار الذي له طول وعرض وعمق فلانه قد تتبدل على الجسم الواحد المشخص مع بقاء حقيقة الجسمية المشخصة فان الصفة المشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال من التكعب والاستدارة فقائلية مع تبدل المقادير اعني الجسم التعليمي دال على ان الجسم التعليمي عرض قايم بالجسم لا جوهر واما السطح والخط فلانهما عرضان للجسم بواسطة التناهي و التناهي لا يكون من مقومات الجسم لان الجسم الواحد يوجد بدون الخط فان الكرة المتصفة موجودة ولا حظ فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم واذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لم يكن من مقوماته فلا يكون عرضا قائما به قال المصنف تلاقي الحكماء ان الخط والسطح من صفات الجسم التعليمي المنحلل تارة بان يزيد مقداره من غير فرض ابعاد اخر اليه والمتكاثف اخرى بان ينقص مقداره من غير انفصال ابعاده والجسم الطبيعي باق على حقيقته النوعية و الجسم التعليمي للمتخلخل والمتكاثف غير باق بحاله فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل عرضا قايما بالجسم الطبيعي فيكون الخط والسطح اللذان حاصلان صفاته اولى بان يكونا عرضين ثم

لانه ما في كل واحد من الابعاد المفروضة بل يوجد في كل واحد من الابعاد المفروضة شئ من السطح منه

فلزم انقسام الجسم بعد تكعبه لانه لا يكون السطح والخط من مقومات الجسم والذي يدل على ان الخط ليس من مقومات الجسم

قال المصنف واجيب عن الاول بان المتخلخل والمتبدل هو الشكل او وضع ابعاد الجسم فان الشمعة المكعبة مثلا اذا جعلت مستديرة يحق فيها ابعاد كانت مفرقة والمستديرة اذا جعلت مكعبة مفرق الابعاد التي هي كانت مجتمعة لا المقدار وهذا ليس بمستقيم فان تغير الشكل يستلزم تغير المقدار لان الشكل هيئة ما احاط به حد او حدود من جهة الاحاطة وهيئة الاحاطة انما تتغير بتغير الاحاطة وتغير الاحاطة بدون تغير الحدود غير ممكن وتغير الحدود بدون تغير المقادير واما قوله او وضع ابعاد الجسم فبط لان الجسم لا يكون فيه ابعاد بالفعل حتى يغير اوضاعها بالتبدل فان الشمعة لا يكون فيها ابعاد بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها استداد واحد باق ما لم يطرء عليها تفرق مع تبدل المقادير حال عدم التفرق فالباقي عند عدم التفرق غير الزايل عند عدمه واجيب عن الثاني بمنع المقدمات اي لانا لم ان الخطوط والسطوح صفات للجسم التعليمي بل هي من مقومات الجسم ولئن سلم ان الخطوط والسطوح صفات للجسم التعليمي ولكن لانا لم ان الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف فان التخلخل والتكاثف المختصين بفرع انبات الهيولى وسيأتي بطلانه ولئن سلمنا ان الجسم التعليمي هو الذي يتخلخل ويتكاثف ولكن لانا لم ان الجسم التعليمي اذا كان متخلخلا او متكاثفا لا يكون جوهرا والدليل ان نقول ان السطح من صفات الجسم التعليمي لانه عرض للجسم التعليمي بواسطة التناهي العارض للجسم التعليمي بالذات وللجسم الطبيعي بالعرض فيكون من صفاته والخط عرض للسطح بواسطة تناهي السطح فيكون ايضا من صفاته واما الجواب فيستقيم للخصم على وجود ما واما ان الجسم التعليمي المتخلخل تاره والمتكاثف اخرى لا يكون جوهرا فلانه لا يبقى عند التخلخل المقدار الاول وكذا عند التكاثف مع بقاء الجسم الطبيعي على حقيقته فيكون الجسم التعليمي الزايل مع بقاء الجسم الطبيعي واعلم ان التخلخل والتكاثف

عرضان زايدان على الجسم التعليمي ح

على الجسمية نوعان للجسم الطبيعي والتعليمي بهما بالعرض لكن طرفان التعليمي
على الجسم الطبيعي مدل على ان الجسم التعليمي زايد على الجسم الطبيعي كما ذكرنا الرابع

في الزمان المبحث الرابع في الزمان من الناس من انكر وجود الزمان محتجا بان
الزمان لو كان موجودا لكان اما قار الذات او غير قار الذات فان كان قار الذات احتمع
الحاضر والماضي سافكون يوم الطوفان مع اليوم فالحادث اليوم حادث يوم الطوفان
ولا كذلك فساده وان لم يكن الزمان قار الذات لزم تعدم بعض اجزائه على بعض
تقدما لا يحتمع الامع الزمان لانه يخ بعض العقل بان ج آنه كان موجودا ولم يتم
الآن وان ج آنه حصل الآن والماضي والآن هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان
في زمان وتسلسل واجيب بان تقدم الماضي على الحاضر بذاته لا بالزمان اي فانه اذا
كان غير قار الذات لم يتم ج آنه عند حصول ج آخر فلا يلزم ان يكون للزمان زمان
اخر لان التقدم والتاخر لا جل الزمان لذاتها فيكون ج، متقدما على ج، لا الزمان غير حاصل
بذاتها ولا يلزم منه تسلسل والمثبتون المثبتون للزمان تمسكوا
في اثبات الزمان بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من
السرعة وفرضنا حركة اخرى مثل الحركة الاولى اي على مقدارها من السرعة في تلك
المسافة فان ابتدأت الحركتان معا وتركتا معا قطعت الحركتان المسافة معا
وان تاخرت الثانية عن الاولى في الابتداء او وافقتها في الوقف قطعت الثانية
من المسافة اقل مما قطعته الاولى ضرورة وكذا ان وافقت الحركة الثانية الحركة الاولى
اخذا او تركا اي ابتداءا معا وقفا معا وكانت الحركة الثانية ابطأ من الحركة الاولى فقد
قطعت الحركة الثانية من المسافة اقل مما قطعته الاولى واذا كان كذلك كان بين اخذ السرعة الاولى
وبين اخذ السرعة الثانية وتركها امكان اقل من ذلك الامكان الاولى تلك
السرعة المعينة ويكون هذا الامكان ج، من الامكان الاول واذا كان كذلك كان هذا
الامكان قابلا للزيادة والنقصان ولا شيء من العدم بقابل للزيادة والنقصان فهذا
الامكان ليس بعدم فيكون هذا الامكان امرا وجوديا مقداريا وهذا الامكان الوجودي
المقداري غير المسافة فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى السرعة في الاخذ والترك
اي في الابتداء او الوقوف مشتركان في هذا الامكان ضرورة توافقهما في الابتداء والوقوف
وتتفاوتان في المسافة ضرورة كون مسافة البطيئة اقل وما به التوافق غير ما به التفاوت
فالزمان امر وجودي مغاير للمسافة والثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان
ان كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة فتلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم
الابن لتعقل وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة عن تلك القبلية فتعين ان يكون تلك
القبلية زايدة على وجود الاب وعدم الابن وليست القبلية امرا عدميا لانها تقتضي
الاقبلية التي هي عدم محض فان الاقبلية اذن زايدة بثبوته لان احد المتضيفين اذا
كان عدميا يكون الاخ وجوديا واجيب عن الاول بان هذه الامكانات امور
عقلية لا وجود لها في الخارج والامور العقلية قابلة للساواة والزيادة والنقصان
وان لم يكن موجودة في الخارج وعن الثاني بان القبلية امر من الامور العقلية التي لا وجود
لها في الخارج فلا يلزم وجود الزمان في الخارج والذي يدل على وجود الزمان ان الحادث
بعد ما لم يكن اي لم يوجد له قبل لم يكن فيه وليس كقبلية الواحد على الاثنين التي يوجد تلك
القبلية ما هو قبل وما هو بعد معا بل قبلية تقبل الذات ذلك القبل مع البعد المنقضي عند تجدد

وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل من المسافة الاولى ببطوء
معين وبين اخذ السرعة الثانية وتركها امكان اقل من ذلك الامكان الاولى تلك
السرعة المعينة ويكون هذا الامكان ج، من الامكان الاول واذا كان كذلك كان هذا
الامكان قابلا للزيادة والنقصان ولا شيء من العدم بقابل للزيادة والنقصان فهذا
الامكان ليس بعدم فيكون هذا الامكان امرا وجوديا مقداريا وهذا الامكان الوجودي
المقداري غير المسافة فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى السرعة في الاخذ والترك
اي في الابتداء او الوقوف مشتركان في هذا الامكان ضرورة توافقهما في الابتداء والوقوف
وتتفاوتان في المسافة ضرورة كون مسافة البطيئة اقل وما به التوافق غير ما به التفاوت
فالزمان امر وجودي مغاير للمسافة والثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان
ان كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة فتلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم
الابن لتعقل وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة عن تلك القبلية فتعين ان يكون تلك
القبلية زايدة على وجود الاب وعدم الابن وليست القبلية امرا عدميا لانها تقتضي
الاقبلية التي هي عدم محض فان الاقبلية اذن زايدة بثبوته لان احد المتضيفين اذا
كان عدميا يكون الاخ وجوديا واجيب عن الاول بان هذه الامكانات امور
عقلية لا وجود لها في الخارج والامور العقلية قابلة للساواة والزيادة والنقصان
وان لم يكن موجودة في الخارج وعن الثاني بان القبلية امر من الامور العقلية التي لا وجود
لها في الخارج فلا يلزم وجود الزمان في الخارج والذي يدل على وجود الزمان ان الحادث
بعد ما لم يكن اي لم يوجد له قبل لم يكن فيه وليس كقبلية الواحد على الاثنين التي يوجد تلك
القبلية ما هو قبل وما هو بعد معا بل قبلية تقبل الذات ذلك القبل مع البعد المنقضي عند تجدد

البعد وليس تلك البعيلة هي نفس العدم فان العدم كما جاز ان يكون قبل جاز ان يكون
بعد والبعيلة تمنع ان يكون بعد وليس تلك البعيلة الخ ذات الفاعل فان ذات الفاعل
قد يكون قبل وقد يكون بعد وقد يكون معا فتلك البعيلة شيء او لا تزال فيه تجدد وتنقض فهو غير
قار الذات متصل في ذاته فانه من المحال ان يفرض متحركا قطع مسافة فيكون حدوث هذا
الحادث مع انقطاع حركة فتكون ابتداء حركة قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة
وحدوث هذا الحادث فصلان وبعدهما متحدده متقضية مطابقة لاوائل المسافة
والحركة فظهر ان هذه السلسلة متصلة اتصال المسافة والحركة فثبت ان كل حادث
سيوجد غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو الزمان فوجود البعيلة والبعدية
اللتين لا يجتمعان دال على وجود الزمان فان الزمان هو الذي تلحقه لذاته البعيلة والبعدية
اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء او بعيلة لما يجامع البعدية لكن
لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية للشيء بسبب
الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المتنافيين
بهما الشيء او فاذا ثبت تهافت دل على وجود الزمان والقبلية والبعدية اضافتان لا يوجدان
الا باعتبار المتقابل لان الجزء من الزمان اللذين يعرضهما البعيلة والبعدية لا يوجدان
معا في الاعيان فكيف يوجد الاضافة العارضة لهما لكن ثبوت تهافت المتقابل يدل على وجود
معروضهما بالذات اعني الزمان مع ذلك الشيء فلذلك يستدل بعروض البعيلة للعدم
على وجود زمان قبل القبلية غير موجودة في الخارج وكذا البعدية فانهما اضافتان
عقليتان فلا تتصفان بوجود معروضهما في الخارج فالمتقابل آخر بان ثبوت تهافت
في المتقابل يدل على وجود معروضهما بالذات اي الزمان مع ذلك الشيء قيل لو اتصف

عدم الحادث بالعلة لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو ممنوع اجيب بان عدم
الحادث ليس شيئا محضا لانه عدم مقيد لشيء بل هو امر معقول والبعيلة الخ عقلية ولا تتبع
في عروض البعيلة الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو امر معقول ثابت في العقل قبل
ان اجزاء الزمان بعضها قبل بعض يوجد بهذه البعيلة المذكورة في عدم الحادث فلا تقتضي
هذه البعيلة زمانا تقارن ما هو قبل هذه القبلية لزم ان يكون للزمان زمان اجيب
بان عروض هذه البعيلة لاجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان اخر لان الزمان متقضي
لذاته فلا يحتاج في عروض البعيلة لبعض اجزائه الى عروضها لشيء اخر بخلاف غير الزمان
قيل لا نحو عروض السبق لبعض اجزائه فانه على تقدير تساوي الاجزاء المائية
اسع كصيص بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى تقدير عدم تساويها في المائية
كان اتصال كل جزء عن الاخر مائة فتكون اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض
فلا يكون الزمان متصلا واحدا بل مؤلفا من اثنتي عشر اجيب بان مائية الزمان
هي اتصال التقضي والتجدد وذلك الاتصال لا يجري الا في الوهم فليس للزمان اجزاء
بالفعل وليس فيه تقدم وتاخر قبل التجزية فاذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر عرضان
لها لذاتها لا بسبب تصور عروضها لغير الاجزاء حتى يصير الاجزاء بسبب التقدم و
التاخر العارضين لها بسبب تصور عروضها لغيرها متقدما ومتاخرا بل تصور التقضي
والتجدد الذي هو حقيقة الزمان يستدعي تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار
للشيء الذي هو ذا امتنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين له واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار
تقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضها لعدم
الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما لحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما لحقه بسبب غيره فانا

اذا علمنا اليوم وليس لم يحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهومه مشتمل على معنى
هذا التاخر واما اذا علمنا العدم والوجود احتجنا الى اقرار ان معنى التقدم باحد هما حتى يصير
مقدما قيل للقول بعينية الزمان للحركة مقتضى وقوع الزمان في زمان اخر لان معنى المعية ان
يكون الشيئان في زمان واحد اجيب بان معيتهما هي الزمان للزمان غير معية شيئين
متغايرين في زمان واحد ومعيتهما هي الزمان لغير الزمان معية الشيئين متغايرين في زمان
واحد لان الاولى معنى نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان بهي متى ذلك الشيء بان
يكون الزمان ظرفا لذلك الشيء وذلك الشيء مظروفا له والاخرى معنى نسبتين الشيئين
مشتركين في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما هو ظرف لهما وهما مظروفان له
ولهذا الاحتياج في الاولى الى زمان مغاير للموصوف بالمعية ويحتاج في الثانية اليه ويتفرع
ان نقول ان اردتم بكون الحادث مسبوقا بالزمان كونه مسبوقا بزمان موهوم موجود في
نفس الامر وان اردتم كونه مسبوقا بزمان محقق موجود في نفس الامر فما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك

الخارج ص

ثم اختلفوا ثم المشهور للزمان اختلفوا في ماهيته الزمان فقيل انه
جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لا يقبل العدم لان الزمان لو كان قابلا للعدم لكان
عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان لان بعدية بعدية بعدا لا تجامع القبلية
والبعدية بهذا المعنى لا تتصور الا مع الزمان فيلزم وجود الزمان حال عدمه وانه محال
ورد هذا بان المحال انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا وعدمه
بعد وجوده اخص من عدمه مطلقا واذا كان الملزوم اخص لا يلزم ان يكون لازما
للاعم فلم يلزم الخلف من عدمه مطلقا فجاز ان يكون قابلا للعدم لذاته وقيل
الزمان هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام والزمان امر محيط بجميع

اعلم ان الحكماء يقولون بدوام اليه الزمان بمعنى ان الامر الذي هو
مورد الى انات والسيور والاقوام والاكم كالامر الذي هو
مورد الصلة والعدم والذات عندهم هو بمعنى الوجود
المذكور سبحانه على ذلك الطف فافهم ولعل
هذا لا يكون دفعا للاشتباه دفعا تاما

الاجسام

الاجسام وخلل هذا القياس ظاهر فانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين وهو لا ينتج وقيل
الزمان هو الفلك الاعظم فان الزمان غير قار الذات وهو الفلك الاعظم ايضا غير
قار الذات ومنع بان الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك اي الزمان
لا يوصف بانه سريع او بطيء وايضا القياس المذكور قياس في الشكل الثاني من موجبتين
وقيل الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو وتابعه واجيب بان
الدليل دال على ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة وكل ما هو قابل للمساواة والمفاوتة
فهو كم فالزمان كم ولا يكون الزمان كما منفصلا لانه لو كان كما منفصلا لانقسم
الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل عدد والعدد ينقسم الى الوحدات التي لا تنقسم
لكن الزمان ينقسم الى ما لا ينقسم لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي تقبل
القسمة الى غير النهاية فالزمان ايضا قابل للقسمة الى غير النهاية فينقسم الى ما لا يقبل القسمة فيكون الزمان
كما متصلا ويكون غير قار الذات لان اجزاءه لا تجتمع في الوجود لان الكائن الموجود اليوم
موجود في الطوفان وهو وهو واذا كان اجزاءه موجودة على سبيل التعاقب والتجدد فلم يكن
لو جبين احدهما ان كل ما كان كذلك فهو عرض والوضع لا بد من مادة والثاني
ان كل ما كان على سبيل التعاقب والتجدد يكون فيه حدوث بعض شيء وكل حادث
لمادة ولا يكون مادة المسافة لان المحلين في الزمان قد يتعاقبان في المسافة وبالعكس
الى المتعاقبين في الزمان قد يحلان بالمسافة فلو كان الزمان مقدار المسافة لكان
مطابقا لها ولا يكون مادة الزمان المتحرك لان المحلين في الزمان قد يتعاقبان في
المقدار وبالعكس ولا يكون مادة الزمان سيالا من هيئات المتحرك التالية لان المتقدم
في الزمان قد يحلان في مقدار الهيئة التالية وبالعكس ولان مقدار الهيئة التالية يجب

ان يكون قارا فيجب كون الزمان مقدارا مستمرا للحركة غير قارة وهي الحركة فالزمان
مقدار الحركة وتلك الحركة التي يكون الزمان مقدارا لمستمرة لان الحركة المستقيمة سطح
لان الحركة المستقيمة اما الى المركز او من المركز والاول سطح عند المركز والثاني عند
المحيط والزمان لا سطح لانه لو انتظم لكان عدمه بعد وجوده بعديه بعد لا يجامع البعد
القبل وايضا لانه يكون زمانا فعند عدم الزمان زمان فيكون عدمه بعد وجوده معا لا
فلا سطح فيكون الزمان مقدارا حركة مستمرة وتلك الحركة يكون اسرع الحركات
لان الزمان يقدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة التي هي اسرع الحركات والحركة
التي هي اسرع الحركات هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار
حركة الفلك الاعظم واعلم ان مدار هذه الحجة على قبول المساواة صفتي الكيف وذلك
اي اقتضا قبول المساواة الكيف انما ثبت لو ثبت قبول الزمان المساواة لذاته واما اذا
كان قبول المساواة لا لذاته فلا يوجب الكيف وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع الوجود ليلزم ان يكون
الزمان كا متصلا لا منفصلا وعلى ان يكون الزمان كا متصلا غير قار الذات ستلزم ان
يكون زمان اما عرضية لموضوعه او لحدوثه المحوج الى المادة وعلى الزمان لا سطح كما اشرنا اليه

المقدمات في اثبات الحق الخامس المبحث الخامس

في المكان المكان امر موجود لان بديهة العقل شاهدة بان المتحرك بالحركة المستقيمة
ينتقل من مكان الى مكان اخر والانتقال من العدم محض وكذا لا يكون موجودا وهو
مقصد المتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه بالاشارة الحسية وكل ما هو مقصد للمتحرك بالحركة
الاينية ومشار اليه بالاشارة الحسية يكون موجودا والمكان ليس بجزء للمتمكن ولا حال
فيه لان الجسم يسكن في المكان ويتصل بالحركة عن المكان واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزءا للجسم

ولا حالا فيه لان جزء الجسم المتمكن والحال فيه متنقل باستقاله والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن
فيكون المكان خارجا عن المتمكن وهو السطح الباطن للجسم الحاوي للماس للسطح الظاهر
من المحوي عند ارسطو والبعد المجرد عن المادة الموجود الذي ينفذ الجسم فيه عند
شيخ اطاطون والبعد المجرد المفروض عند المتكلمين دليل الاول ان المكان هو
السطح او الخلا اي البعد المجرد الموجود او المفروض والثاني وهو ان المكان هو الخلا باطل لوجوه
الاول ان الخلا اما عدمي كما هو مذهب المتكلمين او موجود كما هو مذهب افلاطون
والاول باطل لان الخلا لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان اما بطلان اللازم
فلان بعد ما بين الاجسام الغير المتلاقية متفاوت بالزيادة والنقصان والثاني
وهو ان يكون الخلا موجودا باطل لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود لزم تداخل البعدين
واتحادهما لانه حينئذ لم يتميز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان الاشارة الى احدهما الاشارة
الى الاخر فارتفع التمايز في الوضع ويجوز تداخل البعدين واتحادهما ينفي الى تداخل العالم في
حيز فرد وهو بضرورة العقل الثاني ان تجرد البعد لا يكون لذاته ولا للوازمه لانه لو
كان تجرد البعد لذاته او للوازمه لكان كل بعد مجردا واللازم باطل لان ابعاد الاجسام
متلازمة للمادة ولا يكون تجرد البعد لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد لعوارضه لكان المنسوب الى
المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض واللازم حق فانه سلم ان نقول ما بالذات لعارض بيان
الملازمة ان تجرد البعد عن المادة اذا كان لعارض فذات البعد لم ينفي التجرد فيكون
منسوبا الى المحل الحال البعد ان كان ما يتحرك فله حيز لان الحركة انتقال من حيز الى حيز
فاذا كان البعد الذي هو المكان ما يتحرك فله حيز وحيزه هو البعد والبعد ما يتحرك فالحيز حيز
ومنسوب ذلك الحيز الى حيز فلزم ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو حق

والملازم بطل اما الملازمة فلان العدمي ليس بقابل للزيادة والنقصان م

ان م

ان

الى العدم م

وان سلم جواز ابعاد متداخلة الى غير النهاية نلزم ان لا يكون للمكان بعد لان الابعاد الغير المتناهية المتداخلة من حيث انها باسرها قد اشغل من مكان الى مكان والمكان الذى استغل بهذه الابعاد باسرها لا يكون بعد الان ذلك المكان خارج عن الابعاد باسرها والخارج عن الابعاد باسرها لا يكون بعدا وان لم يكن البعد ما تحرك فالمانع من الحركة ان كان ذات البعد او ملازم ذات البعد لم تحرك الاجسام لما فيها من البعد المانع للحركة لذاته او ملازمه وان كان المانع من الحركة البعد ما هو فلذات البعد بطيئة الابعاد من حيث هى قابلة للحركة وبعود الالزام المذكور وهو ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية ومع هذا يلزم ان لا يكون المكان بعدا وانما قلنا انه يعود الالزام المذكور لانه اذا كان الابعاد قابلة للحركة والحركة تستدعى مكانا مستقلا عنه فللمكان الذى هو البعد ايضا ان يتحرك وهو سلم جوابا والثانى من الوجوه الدالة على نفى الخلا انه لو كان خلا يلزم ان يكون زمان حركة ذى المعاوق مساويا لزمان حركة عدم المعاوق واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة سبق تذكره مقدمة وهى انه كلما كان المسافة التى تحرك المتحرك فيها ارق كانت الحركة اسرع وكلما كانت اغلظ كانت الحركة فيها ابطأ والسبب فيه التمكن على مقاومة الدافع الخارق والجوعنه فان الرقيق شديد الاشغال عن الدافع الخارق والغليظ بخلافه والرقة والغلظ يحصلان بالزيادة والنقصان وكلما زادت الغلظ زادت المعاوقة وكلما زادت المعاوقة زاد البطؤ فيكون المتحرك كحلت سرعة وبطأ بحسب اختلاف المعاوقة واذا عرفت ذلك فنقول لو كان خلا فاذا تحرك الجسم فيه مسافة ما فاما ان تقطعه بالحركة فى زمان اولا فى زمان والثانى محال لان بقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل فيسبق الاول فلو فرضنا ان تحرك ذلك الجسم بتلك

قابلة للحركة يكون لها مكان لانها اذا تحركت باسرها

ان الخلا قطعه عن غلظه الكل الاول زمان وصوله الى الكل الاول

النوبة فى فرسخ خلا زمان وقوعه فى فرسخ ملا ساعة وفى فرسخ ملا عشر ساعات وفى ملا اخ قوامه عشر دوام الاول ساعة فزمان حركة ذى المعاوق الثانى كزمان حركة عدم المعاوق الثالث من الوجوه الدالة على نفى الخلا لو كان خلا سواء كان عدما صرفا او بعدا متشابها لم يكن حصول الجسم فى بعض جوانبه اولى فانه لا اختلاف فيه اصلا لامتناع الاختلاف فى العدم الصرف والبعد المتشابه الاجزاء فيكون جميع جوانبه بالنسبة الى الجسم على السواء فلا يكون حصول الجسم فى بعض جوانبه اولى من حصوله فى البعض الاخر فلا يسكن الجسم فى بعض جوانبه ولا يميل اليه لانه ليس حصوله فيه اولى من حصوله فى غيره ولا يميل اليه اولى من ميله الى غيره واجيب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على نفى الخلا بانا نختار ان الخلا عدمى قوله لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان قلنا الزيادة والنقصان باعتبار الفرض والعدم قبل الزيادة والنقصان باعتبار الفرض واجيب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على ان الخلا ليس بموجود بانا لا نسلم انه لو حصل الجسم فى بعد مجرد لزم تداخل البعدين واتحادهما قوله لانه حينئذ لم يتميز البعد المجرد عن بعد المتمكن قلنا لا نسلم بل غايته انه لا يحس بالبعدين معا وعدم الاحساس بالبعدين معا لا يستلزم التداخل والاتحاد حتى يلزم من تجويز تداخل البعدين تجويز تداخل العالم فى حيز فرد من افراده الذى هو ج واجيب عن الوجه الثانى من الوجوه الدالة على ان الخلا ليس بموجود بان تجرد البعد لعارض قوله لو كان تجرده لعارض لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض قلنا لا نسلم انه لو كان تجرد البعد عن المحل لعارض يلزم ان يكون البعد لذاته مفتقرا الى المحل فان ذات البعد من حيث هى لا تقتضى الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه فلا يكون تجرد البعد عن المحل لعارض مستلزما

لاعتباره الى المحل حتى يلزم الخ واجيب عن الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلأ ليس
بوجودي بان البعد مجردا عن المادة لا يعلل الحركة وعدم قبول البعد مجرد الحركة لا يوجب
امتناع حركة البعد ما دام خاليا فلم لم يلزم ان لا تتحرك الاجسام لان ابعاد الجسم مادية والابعاد
المادية لا تقبل الحركة واجيب عن الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلأ بان الحركة لذاتها
تقتضي زمانا لانه لو لم تقتض الحركة لذاتها زمانا فكانت الحركة في الخلأ الذي زمان وكيف
تمكن الحركة لا في زمان والحركة من حيث هي لا تقدر الا على مسافة متناهية ومتجزئة فهي مشتملة
ومتجزئة بانقسام المسافة بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يقدر الا مع الزمان متقبل
الحركة في مسافة فرسخ تستدعي قدرا من الزمان ما مثلا وقدرا اخر من الزمان بسبب ما في
المسافة من العائق والزمان المستحق بسبب ما في المسافة من العائق هو الذي يقصر
بسبب ما في المسافة من الجسم من رقة وتخلخل وطول بسبب غلظ ما فيها واذا كان
كذلك فالزمان الذي تستحقه الحركة لذاتها هو ساعة بحسب الفرض المذكور فكون زمان
الملأ الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات اما الساعة بسبب اصل الحركة واما عشر تسع
ساعات فبسبب ما في المسافة من العائق فان قوام عشر قوام الملأ الاول وزمان
حركة الملأ الاول عشر ساعات ساعة منها بسبب اصل الحركة وتسع ساعات هي
سبب ما في المسافة من العائق وقوام الرصين عشر قوام الغليظ والحاصل ان المخلخل
الذي ذكرتم انا نتم لو جعل الزمان كله في مقابلة العائق اما اذا جعل بعضه في مقابلة
الحركة وبعضه في مقابلة العائق كانت تلك الحركة الملاءة واقعة في الزمان الذي يقتضيه
الحركة لذاتها والحركة الملاءة كيف كانت واقعة في ذلك الزمان مع مقدار اخر من الزمان
الذي تستحقه بسبب ما في المسافة من العائق فاندفع واجيب عن الثالث من الوجوه الدالة

فكون الزمان الذي بسبب العائق في الرصين عشر تسع ساعات هي بسبب العائق في الغليظ ص

على

على نفي الخلأ بان الخلأ بعد مشابه مساو لبعد العالم فلا تصور حصول العالم في جانب من جوانبه
حتى يلزم ما ذكرتم من الخلأ على مجموع العالم حاصل في مجموعه واما حصول بعض الاجسام في بعض
الجوانب فلما بينهما من الملاءمة والمناسبة واقتضاء القرب والبعد من تلك الاجسام فانه
يحصل الاختلاف في الخلأ بسبب القرب من تلك الاجسام والبعد عنها ويحصل الملاءمة
منها والمناسبة بينهما فان الارض بسبب طبيعتها المقتضية للميل المطلق تنافر المحيط
وطالب المركز فبعض القرب من المركز يقتضي القرب من المحيط والبعد عن المركز وهو رد
دليل القائلين بان المكان هو السطح بان القول بالسطح باطل لانه لو كان المكان عبارة
عن السطح الباطن المحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لتسلسل الاجسام الى غير النهاية واللازم
باطل لتناهي الابعاد وبيان الملازمة ان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح الباطن للحاوي فالجسم
الحاوي له حيز وحيزه هو السطح الباطن حاويه المماس للسطح الظاهر من المحوي وهلم جرا وهلم جرا والقائل
ان يقول لانسلم ان كل جسم له مكان فان القائل بان المكان هو السطح يقول ان الاجسام
منتهية الى جسم ليس له حيز ولا وضع وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي للمكان الحجر الساكن عند جوان الماء عليه ساكنا واللازم باطل
بالضرورة بيان الملازمة ان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح اخر على تقدير ان يكون المكان
هو السطح والحجر عند جوان الماء عليه حصل له مفارقة سطح الى سطح اخر فيكون متحركا فلا يكون
ساكنا لا يقال سكون الحجر تقابله مع الساكنات والحجر عند جوان الماء عليه يشترك مع
الساكنات باقية فيكون ساكنا لانا نقول تقابله الحجر الى الساكنات معلل بسكونه لانه انما
بقي نسبته الى الساكنات لانه ساكن فلا يصح تعليل السكون بتقابله مع الساكن وكل
ان نقول الحركة هي انتقال المتحرك من سطح الى سطح اخر لا مفارقة سطح عن المتحرك واتصال

والبعد عن المحيط والقرب بسبب طبيعتها المقتضية للحركة المطلقة لطالب المحيط ومنافر الى مركز ص

كالسطح الاعظم م

الساكن م

سطح اوبه قيل ١ المكون السكون بالنسبة الى الخارج والحركة الى ما يقصد الى ما يقصد مكانه وانه لو كان
المكان عبارة عن السطح للزم ازدياد المكان بنقصه المتمكن بحاله كما اذا كمكعب شمعة مدورة
فان السطح المحيط بالشمعة عند تكعيبها اكبر من السطح المحيط بها عند كونها كرة فالمتمكن باق
ان المكان ازداد عند تكعيبها وبالعكس اى كما اذا جعلت شمعة مكعبة كرة فان السطح المحيط
بالشمعة عند كريتها اصغر من السطح المحيط بها عند تكعيبها والقائل ان يقول لانم ان الشمعة
عند ازدياد السطح المحيط بها باقية بحالها لان الشمعة عند تكعيبها على هيئة وشكل لم تكن عند كريتها
كذلك والدليل على امكان الخلأ انه اذا الصق صفح ملساء على صفح ملساء ثم رفع الصفح
الفوقانى دفعة تخلأ الوسط اول زمان الارتفاع لان انتقال الجسم من الحالة الى الوسط
اما ان لا يحاج الى المرور بالطرف وهو فساد او يحاج ح اما ان حين يكون فى الطرف
يكون فى الوسط ايضا وهو فساد الاستحالة او لا يكون حينئذ يكون الوسط حين يكون ذلك الجسم
المنتقل فى الطرف خلأ وهو المطلوب والقائل ان يقول الرفع لا يحصل الا بالحركة والحركة لا تحصل
الا فى زمان وفى ذلك الزمان انتقل الجسم الى الوسط وانه لو لم يكن خلأ لزم من حركته بقية
جملة العالم فان الجسم المتحرك اذا انتقل الى مكان كان ملوا او كان فارغا والثانى هو المطلوب والاول
لانا نمنع ان ينتقل الى مكان الجسم الذى انتقل الى مكانه اولا الى مكان اخر والاول باطل لان حركة
الجسم من مكانه موقوفة على حركة المنتقل اليه فلو انتقل كل واحد منهما الى مكان صاحبه لزم توقف
حركة كل منهما على حركة الاخر فيكون دورا وانما نبطله لان الكلام فى كيفية انتقال ذلك الجسم
كالكلام فى كيفية انتقال الجسم الاول فلزم تداخل الاجسام بعضها حتى يلزم من حركة البقية حركة
جملة العالم وذلك معلوم البطلان لانتقال جملة الى ما وراء وسكانه فداله لان المقدار
زايد على الجسمية فلا يستحيل ان يزول مقدار عن الجسم ويحصل عينه فى مقدار اخر زايد

او ناقص لانا نعقل زوال مقدار وحصول مقدار اخر فرع على وجود الهيولى وعرضية المقدار
وكلاهما محل تامل ان نقول قد اقيم البرهان عليهما

الفصل الثالث فى الكيف

لما فرغ من الفصل الثانى فى مباحث الكم شرع فى الفصل الثالث فى مباحث
الكيف الاسقوا دل على انحصاره فى المقولة اى مقولة الكيف فى اقسام اربعة
الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات
الاستعدادية وقد عبر عنها بالاستعدادات ووجه الحصر ان الكيفيات اما ان تكون محسوسة
باحدى الحواس الخمس اللمس والسمع والبصر والذوق والشم وهى الانفعالات والانفعاليات
او لا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس فهى اما ان تكون مختصة بذوات الانس وهى الكيفيات
النفسانية او لا تكون مختصة بذوات الانس فهى اما ان تكون مختصة بالكميات وهى الكيفيات
المختصة بالكميات او لا تكون مختصة بالكميات وهى الاستعدادات اما القسم الاول اى
الكيفيات المحسوسة فقد بدا به لانه اظهر افرادها وذكر فيه ستة مباحث الاول فى
اقسامها الثانى فى كيفية الملموسات الثالث فى كيفية المبصرات الرابع فى كيفية المسموعات
الخامس فى كيفية الطعوم السادس فى كيفية الشمومات المبحث الاول فى اقسام الكيفيات
المحسوسة الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت
انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت
الاولى بالانفعاليات لوجهين احدهما انها تحدث منها انفعال فى الحواس عند الاحساس
بها والثانى انها تحدث تابعة للمزاج اما كحمرة الشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان
كل واحدة منهما تابعة للمزاج الذى لا يحتمل الا عند انفعال المواد واما كحمرة النوع
كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول الحرارة فى النار والبرودة فى الماء وان لم تكن لاجل

الانفعال لكن من شان نوع الحرارة ونوع البرودة ان تحدث انفعا بالانفعال الذى هو الراح
وانما سميت الاثنه بالانفعالات ولم تسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعاليات
بالوجهين لانها لسرعة زوالها وتصرمها شبهت اسم جنسها كما قال المتكلمون انه ليس
بشئ وسميت باسم الامر الذى هو فى المجرد والتغيير هو الانفعال فكون هذا الاسم سقوطا
اليها بالمشابهة والكيفيات المحسوسة ستة منقسم باقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات
وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الكيفيات الاربع كيفيات
أول لتكيف البسايط العنصرية بها اولا وغيرها عنها بخلاف سايرالكيفيات الملموسة
ولانها ملموسة كيفية اولا وبالذات بخلاف البواقى فانها ملموسة توسطا وبعرض
الكيفيات الملموسة لانها اعم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات تدركها واللامس
جسم من الاجسام خاليا عنها والى المبصرات وهى الالوان والاضواء والى المسموعات وهى
الاصوات والحروف والى المذوقات وهى الطعوم والى المشمومات وهى الروايح

الخشونة والنعومة والصلابة واللين والملاسة والخشونة وانما قدم عن الكيفيات الملموسة سهو

المحل الثانى فى تعيين الملموسات الكيفيات المحسوسة بالحس اللامسة عن التعريف
بالحد والرسم اذ لا اظهر شئ من المحسوسات لكن ربما سيق الى التنبيه على مفهوم اسم جنسها
بسبب الناسبة بالتعريف فاذكره من حواصها لم تصدوا بها تعريفا بل مصدوا ايضاح الحكم
والحرارة والبرودة من الملموسات وابينها وهما كيفيتان معلنان نفس الصورة
بواسطتهما فى المادة والحرارة تخص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تحدث
الميل المصعد بواسطة السخين فالمركب من الاجسام المختلفة من اللطافة والكثافة اذا اثر
الحرارة فيه تصعد اللطيف فاللطيف فان اللطيف اقبل للتصعيد من الحرارة كالهواء
الذى هو اقبل من الارض والاقبل يتبادر الى التصعيد قبل الابطأ فمن الاجسام المختلفة

الطبايع التى حدث للمركب من التاثيرها فيضم عند تفريق الاجزاء كل جزء الى ما يشاكله بمقتضى طبعه
الا اذا كان الالتيام من الاجزاء شديدا فالحرارة عند سيلان ودورانا من غير تفريق
ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال لما من اللطيف والكثيف
من اللوازم والجواذب كما فى الذهب فان الالتيام اذا كان شديدا لم تقوى الحرارة
على التفريق ... فاذا مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار وحدث
سيلان ودوران وعند الحرارة تلينا ان كان الكثيف غالبا فى الغاية كما فى الحديد
وان كان الكثيف غالبا فى الغاية لم تلن الحرارة تليينا كما فى الحجر وتبيد الحرارة بصعيدا
بالكلية ان فوت اللطيف الكثير من الكثيف كالغط والاشبه ان الحرارة
الغريزية مغايرة للحرارة النارية فى الحقيقة لان حرارة النار معدمة للحيوة والحرارة الغريزية
شرط لوجود الحيوة وكذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة
للحرارة النارية فى الحقيقة وقيل الحرارة الغريزية هى حرارة الجزء النارى المنكسر سورتها
عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لانها
لو كانت الحركة مسخنة لسخنت العناصر الثلثة الهواء والماء والارض وصارت
نيرانا بسبب حركات الافلاك واللازم باطل لانا نشاهد ان الافلاك لا تسخن
فلا تسخن بذاتها فلا تسخن ما يجاورها من العناصر

واما البرودة

البرودة قيل عدم الحرارة ومنع بان البرودة محسوسة والمحسوس ليس عدم الحرارة
ولا الملمس والا لكان الاحساس بالملمس احساسا بالبرودة بل البرودة كيفية وجودية بينها
وبين الحرارة تضاد لانها وجودتان تتواردان على موضوع واحد منها غاية الخلاف
طباعا

واما الرطوبة

واما الرطوبة فقال الامام فى البلغة الجارية على

ظاهر الجسم المقتضيه لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه فالمأ رطب بالماء
يطيب والهوا ليس كذلك لا يقال لو كان الرطوبه كذلك لكان العسل ارطب
من الماء اذ العسل الصق من الماء لانا نقول العسل وان كان الصق من الماء الا انه يسهل
عنه بعسر والرطوبه بمقتضيه لسهوله الانفصال والماء كذلك فهو ارطب من العسل وقال الحكماء
الرطوبه كيفيه يوجب سهولة قبول التشكل بشكل الحاوي الغوب وسهوله ترك والرطوبة
غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحسه
متواصلة في المس بدفع بعض تلك الاجسام بعضها حتى لو وجد ذلك في الراب كان سيالا
والوسخ مقابل الرطوبة على التفسير بن فعلى الاول هي الخفاف وعلى الثاني هي الكيفيه التي
بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل الحاوي الغوب وصعب الترك فالوسخ مقابل الرطوبة
والخفاف مقابل البلل والرطوبه والوسخ كيفيتان انفعاليتان تحصلان للمادة بسبب
سفل عن الغير منعا عناد واما الخفه والثقل من الكميات الليبية
الخفه والثقل وهما قوتان تحس من محلهما بواسطتهما دافعه صاعدة بالنسبه الى الخفه ودافعه
جاذبه بالنسبه الى الثقل والمدافعه الصاعدة من المركز والجاذبه الى المركز والاول كالن
المنفوخ المسكن في الماء والثاني كالحجر المرمي الى اسفل وسمون المشكلون الخفه والثقل اعتمادا
والحكماء سموهما ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المسكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد
الميل الطبيعي في الجسم المسكن في حيزه الطبيعي فاما عن الحيز الطبيعي او الى الحيز الطبيعي وكلاهما
اما الاول فلان ساع المدافعه الى الحيز الطبيعي لاساع طلب الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانيا
بان يكون منبعثا عن نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره وقد يكون قسريا بان
يكون منبعثا عما هو خارج عن الجسم كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يخ الميلان الى جهة واحدة كميل

فلا ساع المدافعة عن الحيز الطبيعي الا كان المطلوب بالطبع مهربا عنه بالطبع وهو محال
وقد يكون طبيعيا بان يحدث بنفسه عن نفس جسم غير ذي ارادة كالن المنفوخ المسكن في الماء

وقسري كالحجر المرمي الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا وميلا قسريا الى اسفل ولذلك
كان حركته اسرع مما اذا تحرك بطبعه وحده الى اسفل وكالانسان المنحدر
الى الجبل فان الميل الطبيعي والنفساني الى جهة السفل قد اجتمعا فيه وقد يختلف الميلان
الى جهتين ان قسريا الميل بالقوه الى توجب المدافعه لاجسم المدافعه لان المدافعه
الى الشي الواحد وعنه دفعه واحده ولذلك اي ولاجل جواز اجتماع ميلين
الى جهتين اذا قسرناه بما يوجب المدافعه كحلف حال الحجر بن المرسلين الى فوق
بقوة واحده في السرعه والبطو اذا اختلفتا في الصغر والكبر لان الميل الطبيعي في الحجر الكبير
اعظم مما في الحجر الصغير وهو الى جهة عرجة الميل القسري فكون للمعاوقه من الحركه القسريه
في الحجر الكبر اوى فكون حركه ابطأ ولقائل ان يقول الميل هو العله القريبه للمدافعه فلا
ينفك المدافعه عنه فلو اجتمع ميلان الى جهتين لزم اجتماع المدافعه عن الشي والى الشي
دفعه واحده وهو محال وانما تكون حركه الجسم الكبر ابطأ لان المقاومة فيه اكثر وذلك
لان الخشونة هي المعاوقة للحركه القسريه في الجسم الكبر مثل ما في الجسم الصغير من المعاوق
ورماده والصلابه بمانعه العامر واللين عدمها الصلابه بمانعه
العامر واللين عدم مانعه العامر فكونان متعاملين تعامل العدم والملكه وقيل الصلابه
كيفيه بعضي عدم قبول الغمز الى الباطن وكون الجسم بها قوام غير سال فلا ينفصل عن
وضعه ولا يمتد ولا يسرق بسهوله وانما كون عدم قبول الغمز وعدم السرق بسبب السوسه
واللين كيفيه بعضي قبول الغمز الى الباطن وكون الجسم بها قوام سيال فينفصل عن وضعه
ويمتد كثيرا ويسرق بسهوله وانما كون قبول الغمز بسبب الرطوبه وما كيفيه بسبب
السوسه فكون الصلابه واللين من الكميات الاسعداديه قال الامام قيل

الصلب الذى لا يتموج مساك امور ثلثة الاول عدم الانضمار والثانى ثقل الشكل والثالث
المقاومة وليس الصلابة هى المقاومة لان الهواء المنفوخ فى الرق مقاوم وليس
بصلب فاذا الصلابة هى الاستعداد الشديد نحو الانفعال وقيل اللين راسخ
تحت الاصبع فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثانى الشكل والثالث استعداد قبول
الانضمار وليس اللين الا الاخير فيكون الصلابة واللين متضادين يكون الجسم
بهما مستعد الانفعال وعدمه عن الشكل الخاص والملاسة هى استواء وضع اجزاء
الجسم والخشونة لاستواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها نابتا وبعضها غائرا فعلى
هذا الملاسة والخشونة من متولد الوضع الا اذا فسرتا بما يمتنع بان لا استواء وضع
الاجزاء والاستواء يكون من متولد الكيف

البحث الثالث فى بحث المبصرات

البحث الثالث فى بحث المبصرات منها اوائل المبصرات وهى التى تكون
مبصرة اولا وبالذات وهى اللون والضوء اما الالوان فهى اظهر المحسوسات مائية وجلية
اى وجودا قال الامام اللون بانواعه متصور تصورا اوليا فلا يمكن تعريفه بحد ولا برسم
والذى يقال ان السواد هيئة قابضة للبصر والساض هيئة مفرقة للبصر كذلك لان
العلامة دائما عند نفوذهم يدركون التفرقة من السواد والساض واما كون السواد قابضا للبصر
والساض مفرقا له فلا تصور دونه الا بعد تصور السواد والساض واستواء اطرافها
فيكون تعريف السواد والساض بهما تعريضا ما هو اخفى وقيل انه لا حاجة لشئ
من الالوان اصلا والساض يحيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا
كما فى الثلج والبلور المسحى وموضع ستى الزجاج فانه لاسبب لساض الثلج الا ان بينه
اجزاء صغارا جدا مخالطها الهواء ويقذف الضوء وكذا البلور المسحوق يرى ابيض لذلك

فانا

فانا نعلم اجزاء الصابون عند الاجتماع لم تفعل بعضها عن بعض وموضع ستى الزجاج يرى
ابيض والسواد يحصل من كثافة الجسم وعدم عبور الضوء فى عمق الجسم والحق ان السواد والساض
كيفيتان حسيتان قائمتان بالجسم فى الخارج وما حصل سببا لتخيلهما قد يكون سببا
لحدوثهما فى الخارج مع انه مقوض ساض الصابون المسلوق فانه يحس به ولا يعقل فيه ما ذكر
فانه بعد السلق صار كثيفا ولا يحس فعل السلق مع انه يعاف فان اختلاط الهواء بعد
السلق مسف يكون اصل والسعل دليل عدم مخالطة الهواء وكليل العذراء وجوده واسيه
باللبن الرائب يحصل من حل طبخ فى المراجل حتى يحل فيه وصفى الى ان يبقى الحل فى غاية
الصفا فان لبن العذرا تحت بعد الابيضاض وخفاء بعد الاعصاص دليل على قلة
الهوائية فيه وعلى ان الارضية بعد الاعصاص اكثر مما قبل والمشهور ان اصل الالوان
السواد والساض وباقى الالوان تركب من السواد والساض وقيل اصل الالوان
السواد والساض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم السهروردى على ان وجود الالوان مشروط
بالضوء وان اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا
لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واحتج عليه بانا لا نحس بالالوان فى الظلمة وعدم
الاحساس بالالوان فى الظلمة اما لعدم الالوان او لمعاوقة الظلمة الاحساس والثانى
باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم لا يعوق فعين الاول والاعتراض على هذا الاحتجاج
بانه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصار الالوان فلا يرى الالوان عند عدم الضوء
بسبب فقد الشرط لا بسبب معاوقة الظلمة والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة
الضوء او ضعفه مع بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقة مخالفة لحقيقة اللون
الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على ان عند شدة الضوء انى اللون الاول المغاير

بالحسة لون الثانى وحدث اللون الثانى ولا وجود للعدد المشترك من اللونين
المحلين بالحسة اذ مع كون حصة الحس عندنا عين الفصل فحس من هذا ان الضوء
شرط وجود اللون فرع الالوان الالوان قد توجد شديده اذا
كانت صرفة كالسواد الذى لم يخلط به شئ من اجزاء البياض وغيره من الالوان
وقد توجد ضعيفة اذا اختلط اجزاء صغار بياض بسواد اختلاطا لا يميز فى الحس بعضها
عن بعض كما اذا اختلط الواح البيض بالواح السود اختلاطا لا يتميز معه فى الحس فرق بين هذا
السواد واى سواد اخر من السواد الذى لا يكون كذلك ولما كانت مرات هذا الاختلاط
كثيرة كانت مرات قوة السواد وضعفه كثيرة واما الاضواء فقد قيل انها
اجسام فى ان الضوء جسم اولا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم بل هو كيفية مصورة
وقيل ان الاضواء اجسام سعاعية منفصلة عن المضئ لانها متحركة وكل متحرك حسى فالاضواء
اجسام لما الكبرى فبينة واما الصغرى فلان الاضواء تحدره من المضئ وتنعكس عما تقابل
المضئ لذاته الى غيره وكل محدر منعكس متحرك واجيب بمنع الصغرى بانا لا نسلم ان
الاضواء متحركة قوله لانها تحدره وتنعكس قلنا لا نسلم ان الضوء محدر ومنعكس
بل الضوء يحدث فى مقابلة المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شئ عال اوشئ فى مكان
مقابل سبق الى الوهم انه محدر ومنعكس وعورض الدليل المذكور بان الاضواء لو كانت
اجساما متحركة بمضى طباعها لكانت الى جهة واحدة لامتناع الحركة بالطباع الى جهتين
واكثر فلا يحصل الاستضاءة للامن ملك الجهة وليس كذلك لان الاستضاءة حاصلة
من جهتين واكثر وايضا لو كانت الاضواء اجساما فان كانت محسوسة بصرة سرت
لما كتها فكان الاكثر ضوءا اكثر سرعة والواقع خلافه لان الضوء لا يكون سارا لما كتة و

كلما ازداد كان ما كته اظهر وان لم يكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو سقط فان الحس
مكذبه وجه نظر فانه لا يلزم من كون الضوء محسوسا كونه سارا لما كتة فان كثيرا من الاجسام
المحسوسة لا تكون سارة لما كتة مثل الزجاج الملون والاولى ان يقال لو كان الضوء
جسما لزم التداخل او ازدياد حجم الجسم العامل للضوء عند حصول الضوء فيه واللازم ظ
الفساد وقيل الضوء هو اللون ومع ان الضوء قد يحس به دون اللون كما فى البلور اذا
كان فى ظله فانه يحس ضوءه دون اللون ولان الضوء لو كان من الساض مثلا لكان
الساض لا يشارك السواد فى الضوء كما لا يشاركه فى الساضية واللازم بط لان السواد
والبياض قد يشاركان فى الضوء مع احتلافهما فى الماهية ثم ان من الاضواء ما هو ضوء
اول وهو الحاصل فى الجسم من مقابلة المضئ لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى
ضياء ان قوى وشعاعا ان ضعف ومن الاضواء ما هو ثان وهو الحاصل فى الجسم من
مقابلة المضئ بالعرض كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب
غروب الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذى مضئ بالشمس وكالضوء الحاصل على
وجه الارض من مقابلة القمر وسمى الضوء الثانى نورا وسمى الضوء ظلا ان حصل فى الجسم
من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء الذى صار مضيئا بالشمس فوله انا لم نحس به اشارة
الى جواب دخل مقدر تقريره الدخل ان الظل لو كان ضوءا لاحس به كما يحس بضوء
الجدار المضئ لمقابلة الشمس تقرير الجواب انا لم نحس بالظل كما نحس بضوء الجدار المضئ
لمقابلة الشمس لضعف الظل وان كان ضوءا لكنه ضعيف والضوء الضعيف
لا يحس به قوله لضعف لونه اشاره الى ما ان الضوء الذى تفرق على الاجسام تسمى
لمعانا واللمعان ان كان ذا تاسى سعاعا كالشمس وان لم يكن اللمعان ذا تاسى يسمى

الثانى

عبارة المتن بالحذا وما حصل من
مقابلة الهواء المتكيف به انا لم نحس
به كما نحس بالجدار المضئ لضعف لونه

ر فرق او جاء وذهب
ر حرف ا

برقا كالمراة والظلمة عبارة عن عدم الضوء اى عدم الضوء عما من شانه الضوء فان الشئ الذى
ليس فيه الضوء صار مظلما فكون الظلمة عدم ملكة الضوء وقيل الظلمة كيفية مانعة عن الابصار
ومنع بانه لو كان الظلمة كيفية تابوة للابصار لوجب ان لا يرى الجالس في ظلمة ما اذا توقد
مقدمة صدوره وجود الظلمة المانعة عن الابصار واللازم بط والقايل ان يقول الظلمة
التي يحيط بالمرئي هي المانعة عن الابصار لا الظلمة المحيطة بالرائي

الرابع في بحث الحروف

المبحث الرابع في بحث المسموعات وهي الاصوات والحروف وبيانهما
عن الصوت لغة ما سمعها والحروف كيفيات عرض للاصوات تمتاز بعض الاصوات
عن بعض او تشارك في الحدة والثقل تمتاز المسموع احترز بالمتد الاخر عن الصوت
الطويل والقصير وعن الصوت الملائم وغير الملائم فان كلا منها قد عرض له هيئة
تميز بها عن صوت او هو شكل في الحدة والثقل لكن ليس بممتاز في المسموع لان
الطول والقصر والملائمة وعدمها ليست بمسموع اما الطول والقصر فلانهما من
الكميات وهي غير مسموعة واما الملائمة وعدمها فلانهما مطبوعان والاول ان
يسمى الصوت باعتبار هيئة الكيفية وقالا الكيفية منها والحروف منقسم الى مصوتة
وهي التي تسمى بالحروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا تولدت
من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها الفتحة للالف والضمة للواو والكسرة للياء
كما هو وهي ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها ساكنة ولا يمكن الابتداء
بالساكن والى مصمتة وهي ما عداها اى ما عدا حروف المد واللين مثل الطاء وغيرها ولا يمكن
الابتداء بها والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء اوتكيفه عنف
وليس التموج عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بان يكون الهواء الواحد بعينه

كل الصوت وصعوبة الى الصماخ بل التموج عبارة عن امر يحدث في الهواء بصدم بعضه بعضا
وسكون بعضه وهذا التموج سببه القرع وهو امساس عنف او قلع وهو فرق
عنف فان القرع والقلع كل منهما يحوج الهواء الى ان يتغلب من المسافة التي بينهما
القارع او القالع الى حيزها بعنف شديد ويلزم من اعنفا والهواء المتباعد منه بالمثل
والتموج الواحد من هناك والقرع والقلع اللذان هما سبب التموج الذي سبب
قرب للصوت مشروط بالمعاونة للصلابة فان قرع المائي يحدث الصوت
مع عدم الصلابة وقلع ما من العطن غير مصوت لعدم المعاونة والمشهور ان الاحساس
بالصوت موقف على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت الى الصماخ لان صوت
المؤذن على المنارة يسمع من حانب الى حانب عند هبوب الرياح وان الاحساس
بالصوت قد يحصل عن سماع السبب كما في صرير الباب فاما ادراك ما من
البعيد من بصرير القاس على الخشبة فسببه ما يشاهد من قبل سماع الصوت وان من
اتخذ انبوبة طويلة ووضع احد طرفيها على فيه وطرفها الاخر على صماخ الانسان وكلم
في الصوت عال سمعه ذلك الانسان ولم يسمع غيره والمشهور ان الصوت
محسوس في الخارج اى موجود في موج الهواء الخارج عن الصماخ وقيل ان
الصوت لا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ بل انما يحدث الصوت
في المسامع عن ملامسة الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ وردهذا بانه لو كان كذلك
لما علمناه كما انا لما لم ندرك الملموس الا حال وصوله السالم يدرك باللمس ان
الملموس من اى جهة وصل الينا والصدى صوت يحصل من انصراف هواء متموج
عن جبل او حسم املس فان الهواء اذا موج وقاومه مصادم كجبل او جدار املس

الضرب

لحب يصرف بها الهوا المبوح الى حلف محبوطا فيه بموج الهوا الاول حدث
من ذلك صوت هو الصدى الحاس في بحث الطعوم

المبحث الحاس في بحث الطعوم وهي بسعه باعتبار العامل والعامل فان له جسما حاملا له وهو اما لطيف او كثيف او معدل من اللطافه والكثافه وله عامل وهو اما الحراره او البروده او الكيفيه المعدله من الحراره والبروده فعمل الحراره في الكيف المراره وفي اللطيف الحراف وفي المعدل الملوحه وعمل البروده في الكيف العفوصه وفي اللطيف الحموضه وفي المعدل من اللطافه والكثافه العفص وعمل الكيفيه المعدله من الحراره والبروده في الكيف الحلاوه وفي اللطيف الدسومه وفي المعدل الماتعه والدهنه بطل على معنى محللين احدهما لا طعم له جسمه والثاني ما له طعم في الجسمه لكن لا يحس بطعمه لسدده بكثافه لا يحل منه شئ بحالط اللسان فما لم يحس بطعمه كالحاس فانه لا يحل منه ما يحالط اللسان فيحس بطعمه اذا احتل في تحليل اجزاءه ولطفها احس بطعم والثانيه بهذا المعنى هي التي عدت من الطعم لا الاول واعلم ان موردات الطعوم في هذه البسعه وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحس بطعم غيره البته لما احتماع الطعمين فكاجتماع المراره والعفص في الصبر وفي الساعه والحنضل بضم الصاد الاول وفتحها دواء وهو نوع الاشنان وكاجتماع المراره والملوحه في الشيح وفي الزعوقه واما اجتماع الثلاثه فكاجتماع الحراقه والمراره والعفص في الباذنجان السادس في المشمومات

البحث السادس في المشمومات وهي الروائح المدركه بالشم ولا اسما لانواعها الا من جهة المواقفه والمخالفه فالروائح الموافقه للمزاج يسمى طيبه والروائح المخالفه للمزاج يسمى منتنه وقد تشتق للروائح من الطعوم المغايره لها

اسم فعال رائحه حلوه ورائحه حامضه باعتبار ما يغاير بها من الطعوم وسبب الاحساس بالرائحه وصول الهوا المتكيف بالرائحه الى المحشوم وقيل سبب الاحساس بالرائحه وصول الهوا المتحلط بجزء لطيف متحلل عن ذي الرائحه الى المحشوم وهو بعيد فان المسك اليسير استحال ان يتحلل منه في اوقات متصله ذرات رائحه منتشره امدادا في مواضع كثيره وكل واحده منها تسل الرائحه الى احس بها اولا واما الحس الثاني اعني الحساسات الثانيه

لما فرغ من الحس الاول من الحساسات شرع في الحس الثاني اعني الحساسات الثانيه وهي الصحه والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالعدره والاراده فالحالات من الحساسات الثانيه رائحه بمعنى ملكه وما ليس كذلك اي ما ليس برائحه بمعنى حالا والاحلاف من الملكه والحال بالعوارض المفارقه لان الكيفيه الثانيه اول حدوثها حال ثم هي بعد تصير ملكه والامور المحتمله بالعقول يسع ان يسلب بعضها الى بعض وسان الحساسات الثانيه في خمسه مباحث

المبحث الاول في الحيوه والحيوه قوه بها في الادراكات تصح العدره والاراده بها في الله والالم بها في الصحه والمرض

المبحث الاول في الحيوه والحيوه قوه مع الاعتدال النوعي وبعض عنها سائر النوعي الحيوانيه والمراد بالاعتدال النوعي ان يكون لنوع ما مزاج مواضع الاعتدال بالنسبه اليه وقد رسم الحيوه بانها قوه بعضي الحس والحركه مشروطه باعتدال المزاج واستدل الحكيم على مغايره الحيوه لمعنى الحس والبعده بان العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن حيا لعفن وفسد وليس بحساس فليكن الحيوه غير قوه الحس وعضو الزائل حي وليس بمعتد صورة كونه ذابلا والسات معتد وليس بحي فوجد الحيوه بدون قوه البعده ولو وجد قوة البعده بدون الحيوه فليكن الحيوه غير قوه البعده ومع قول الشيخ ان الحيوه مغايرة

لقوة اللمس وقوة العضلة قولكم العضو المسلوح حي وليس بحساس وعضو الدابة حي وليس بعضلة عندنا عدم الاحساس وعدم العدى لا يصفى عدم قوة اللمس وعدم قوة العضلة لجواز ان يكون قوة اللمس والعضلة موجودة ومنعها عن الاحساس والعدى عائق لا يحال القوة ما يؤثر بالفعل وجه كون العضو المسلوح والعضو الدابة ليس فيهما قوة اللمس والعضلة ضرورة عدم ما يؤثر بهما بالفعل لانا نقول لانم ان القوة ما يؤثر بالفعل بل القوة مبدأ الفعل اعم من ان يكون موثرا بالفعل اولا ولو سلم ان القوة عبارة عما يؤثر بالفعل لم لا يطلق لفظ القوة على ذلك الشيء الذي من شانه ان يوثر وان لم يكن موثرا بالفعل ولا يلزم عدم ذلك الشيء وسع انهم بان عادة السات تحالف عادة الحيوان بالجملة والذات ولا يلزم من محاله عادة السات لحياة محاله عادية الحيوان للحياة وقد شرط الحكماء والمعتزلة الحياة بالبنية الصالحة وحالهم باقي للمتكلمين وحالوا البنية ليست شرط الحياة والبنية عند الحكماء عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها امزاج هو شرط للحياة وعند المتكلمين البنية عبارة عن مجموع جواهر فردة لا تمكن الحيوان من افعاله قال الحكماء الحياة مشروط باعتدال المزاج والروح وهي اجسام لطيفة مولدة من بخارية الاخلاط سارية في عروق ست على القلب وهي التي تسمى بالشرايين واعتدال المزاج والروح لا يحتاجان بدون البنية ومع كون الحياة مشروطة بالبنية واستدل على امتناع اشتراط الحياة بالبنية بان الحياة ان قامت بمجموع اجزاء البنية والجذب للحياة كان الجزء الواحد حالا في محال متكثرة وهو محال وان تعددت الحياة بان يكون في كل جزء من البنية حياة على حدة كان قيام كل واحدة منها شرطا لقيام الاخرى والا لم يكن البنية الصالحة شرطا في الحياة واذا كان شرطا لزم الدور

ومجموع وقد يطرد فان الحياة الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثرة والموت عدم الحياة عما من شانه الحياة والاول ان يقال عدم الحياة عما وجد فيه الحياة فيكون القابل بهما قابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية ضد الحياة لتقابلهما على الموت والحياة والعدم لا يحلى وشع بان المعنى بالحلي التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان العدمي مقدور اهـ

الثاني في الادراكات

المبحث الثاني في الادراكات الادراك عبارة عن التعرف لانه من الوجدانيات والوجدانيات انسبها حاصلة عند النفس وحصول صفة اقوى في التصور من حصول الشبح والمثال فلهذا الصفات النفسانية والوجدانيات اقوى في التصور من الامور الخارجة عن النفس فان صور الصفات النفسانية كحصول صفتها وصور الامور الخارجة عن النفس كحصول مثالها وصدق البديهي على التصور صدق اللازم البين الذي يحصل من صدق على الملزوم عند تصور اللازم مع الملزوم فان صدق البديهي على التصور ليس صدق الذاتي ولا صدق العرضي المفارق ولا صدق اللازم بوسط فان الشيء اذا كان متصورا بالبداهة يلزم من تصوره وتصور معنى البديهي جزم العقل بانه بديهي من غير احتياج الى وسط فلا يتوقف على برهان بل قد يحتاج الى سبب خفي لان جزم سابق للعقل صارف له عن مقتضاه فحصل اضطراب في سلامة العقل بسبب فيحتاج الى سبب يخلص عن سوء الوسواس الى صرف العقل فالمذكور على سبيل التمثيل وان كان على صورة البرهان لا ناقص ولا معارض نعم قد تقصر قوة عن التعرف على ايراد السبب على الوجه المستقيم فيوقف على قوة سبب حاصل بحسب الفطرة او بالكسب وقد يسمى فهم المنبه عن سبهم المراد من سبه فصل الى اخر حتى سبه اللهم الا ان يقصر مطلقا

الثاني

قوله بالبديهة متعلق بقوله يلزم لا بقوله تصورها

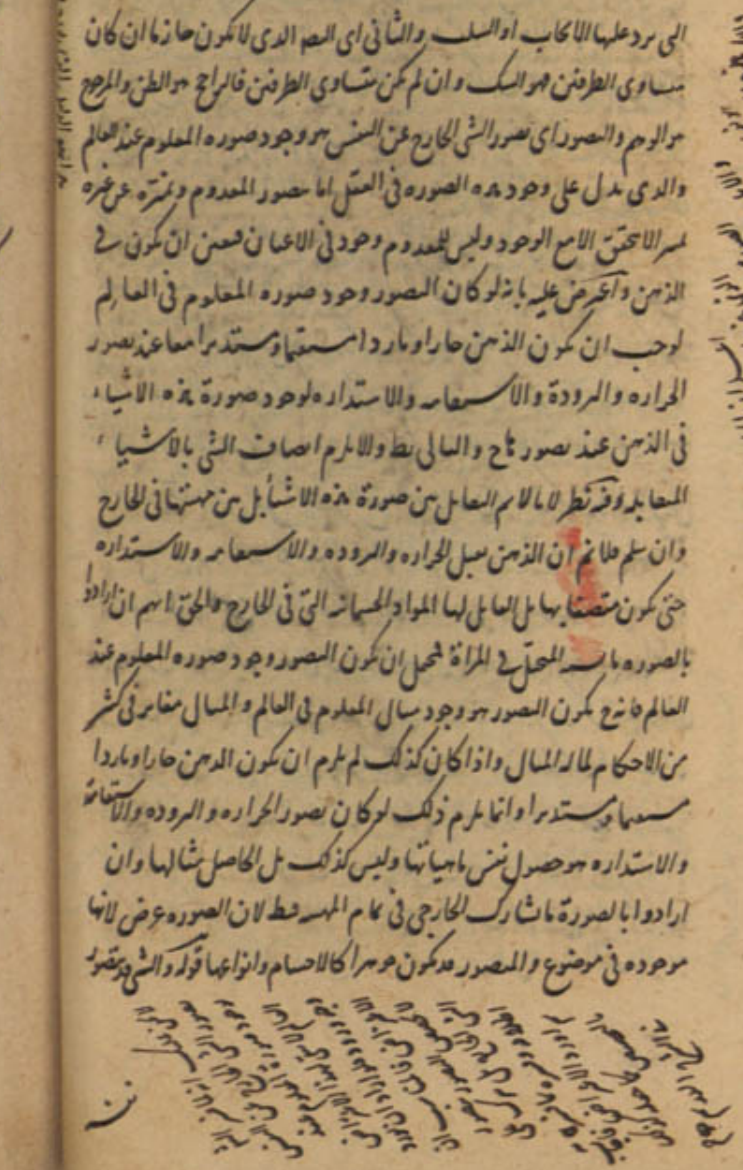
قوله فيحتاج الى سبب خفي لان جزم سابق للعقل صارف له عن مقتضاه

مدرک فان کان مدرک غیره فانه مدرک بوساطة الآلة والمراد بالمشاهدة الحصور
فقط فیدخل ما قیل المشاهدة نوع من الادراک فیکون اخص منه فیکون الموصوف
بالاخص وکذا ما قیل انه یلزم منه ان یکون الآلة هی المدرکة ایضا فان فعل الحصور عند
مایه مدرک عرکات فی الادراک فان الحاصر عند الحس الذی لا ملتفت الیه النفس
لا یکون مدرکا فلیس الادراک لیس حصور الشیء عند الآلة فقط بل حصوره عند المدرک
بحصوره عند الآلة ان کان مایه مدرک الآلة لا ما ان یکون حاصرا من احد بهما عند المدرک
والاخری عند الآلة فالنفس هو المدرک ولکن بواسطة الحصور عند الآلة ان کان مایه
مدرک الآلة والحصور عند المدرک علم من قوله هو ان یکون حقیقته بحیث عند المدرک
والحصور عند الآلة علم من قوله مشاهدة ما یه مدرک ثم الادراکات اما ان تکون ظاهرة
کاحساس بشاعر الخمس اللمس والبصر والسمع والشم والذوق واما ان تکون باطنة کالمتخیلة
والمتخیل والتوهم والادراکات الباطنة تنقسم الی تصورات وتصدیقات وذلک
لانه لا یخلو اما ان لا یحکم الادراک حکم او یحکم والاول هو التصور والثانی هو التصدیق
وقد اسرنا فی صدر الکتاب الی ان قسمة التصور والتصدیق لا تنفی عدم انقسام
غیر التصور من الادراکات الی التصور والی التصدیق ثم التصدیق اما ان یکون جازما ای
مانعا عن احتمال النقیض او لا یکون جازما والاول ای الجازم اما ان یکون لموجب ای
لدلیل او لا یکون لموجب الثانی ای الذی لا یکون لموجب هو التقلید والاول ای
الذی یکون لموجب اما ان یکون لموجب یتعلق بوجه سواء کان فی الخارج او عند الذاکر
متشکک مشکک وهو الاعتقاد او لا یکون لموجب یتعلق بوجه اصلا فی الخارج ولا متشکک
متشکک وهو العلم والمراد بالمتعلق النسبة المرکبة من طرفی القضیة ای المحکوم علیه وبه

الحصور عند الآلة ادراک ان کان مایه مدرک الآلة والا فلا
کان مدرک مایه مدرک الآلة

یعنی ان کل شیء لما علق له قابلیة الشیء فی الاشارات ادراک الشیء هو ان یکون
حصوله عند المدرک شاهد ما یه مدرک بذا الوجه للادراک بحسب اللفظ
ولذلک لم یحتاج فی عن ایراد المدرک ولم یلزم من احد المستق فی تعریف المستق
منه ههنا الوجه بالاخص لان معنی مدلول الادراک یکون باحد محصص به عرضا شامل لسایر
الصفات النفسانیة وهو تمثل المحسوس علی وجه للمشاهدة ولم یکن معنی الادراک بدکر
المدرک طالما لزم الوجه بالاخص وهذا الوجه معنی للمعنی المسمی بالادراک الذی
یشترک فیه العقل والوهم والمتخیلة والاحساس والشیء المدرک اما النفس المدرک او غیره
وغیره اما خارج او خارج عنه والخارج اما مادی او غیر مادی وهی اقسام اربعة والادلة
ادراکها بحصول نفس المحسوسة عند المدرک والاول مدرکة حصول والثانی بالحلول والاخران
لا یکون ادراکها بحصول نفس المحسوسة الخارجة بل بحصول مثال المحسوسة سواء کان الادراک
مستندا من الخارجة او الخارجة مستنادة من الادراک والثالث ادراک بحصول
صورة منزعة عن المادة مجردة عنها والرابع لم یصر الی انتزاع عن المادة ضرورة کونه
غیر مادی معقوله هو ان یکون حقیقته بحیث عند المدرک مساویا للمحل حال محل کذا عند کذا
اذا حصر مصاعده مسه او مثاله فالاصاب مسه مساویا للاولین ومساویا
الاخرین وقوله عنده اعم من ان یکون بالحلول فیه او فی الته او بدون الحلول فان الحصور
عند المدرک شملها والادراک عرض له اضافة فان احدهما الی ذی الادراک والاخری
الی المدرک فلهذا اعرض لذکر جهاتی النسبة وسبب عروض الاضافتین کون المدرک
ذی الادراک والمدرک مضافین والادراک منتسم الی ادراک بغیره بان یکون
المدرک بذاته مدرک والی ادراک بآله وللنفس علی التقسیم ذکر قوله مشاهدة ما یه

الى يرد عليها الاعتراض او السلب والثانى اى الشك الذى لا يكون جازما ان كان
مساوى الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوى الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح
هو الوهم والتصور اى تصور الشئ الحاصل عن النفس هو وجود صوره المعلوم عند العالم
والذى يدل على وجود هذه الصوره فى العقل اما تصور المعدوم ونحوه عن غيره
لعدم الاحتمال الامر الوجود وليس للمعدوم وجود فى الاعيان فعين ان يكون فى
الذهن واعترض عليه بانه لو كان التصور وجود صوره المعلوم فى العالم
لوجب ان يكون الذهن حارا ويابسا ومستقيما ومستديرا معا عند تصور
الحراره والبروده والاستقامه والاستدارة لوجود صورة هذه الاشياء
فى الذهن عند تصورها والتالى بط والملزوم اتصاف الشئ بالاشياء
المتعاقبة وقد نظر لما لا يلزم العامل من صورة هذه الاشياء بل من منتهاتها فى الخارج
وان سلم فلا نسلم ان الذهن يصير للحراره والبروده والاستقامه والاستدارة
حتى يكون متصفا بها بل العالم لها المواد الجسمانية التى فى الخارج والحق انهم ان ارادوا
بالصوره ماهية المحل فى المرآة فنحن ان نكون التصور وجود صوره المعلوم عند
العالم فانا نمنع كون التصور هو وجود مثال المعلوم فى العالم والمثال مغاير فى كثير
من الاحكام لذى المثال واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا ويابسا
مستقيما ومستديرا وانما يلزم ذلك لو كان تصور الحراره والبروده والاستقامة
والاستدارة هو حصول نفس ماهياتها وليس كذلك بل الحاصل مثالها وان
ارادوا بالصورة ما يشارك الخارجى فى تمام الماهية فقط لان الصوره عرض لانها
موجوده فى موضوع والمتصور قد يكون جوهرا كالاجسام وانواعها قوله والشئ قد يتصور



نفسه اعتراض اخر على ان التصور هو وجود صوره المعلوم فى العالم تقريره
الاعتراض ان التصور لو كان وجود صورة المعلوم فى العالم لزم اجتماع المثلين
واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمه ان الشئ قد يتصور نفسه كتصورنا انفسنا
فلو كان التصور وجود صوره المعلوم فى العالم للزم من تصور الشئ نفسه وجود
صورة الشئ فى نفسه فحصل فيه مثله فلزم اجتماع المثلين لاحوال الشئ اذا تصور نفسه
يكون العاقل والمعقول واحدا فان العاقل هو الذى حصر عنده ماهية مجرده
وهو اعم من الذى حضر عنده ما عاره او ذاته فاذا تصور الشئ نفسه لم يلزم
اجتماع المثلين لانا نقول حضور الشئ عند نفسه مما بالضروره فلا بد من اجتماع
المثلين او القول بان التصور ليس وجود صورة المعلوم فى العالم وقيل
ان العلم امر اضافى وهو تعلق خاص من العالم والمعلوم فعند تعدد المعلومات
تتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه وقيل العلم صفة توجب العالمية والعالمية
حالة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا بتعدد العلم تتعدد المعلومات اذ لا يلزم من
تعلق الصفة بامور متكثره تكثر الصفة اذ يجوز ان يكون لشئ واحد علمات بامور
متعدده اعلم ان علم احدنا به ذاته نفس ذاته فالعالم والمعلوم والعلم واحد وهو
الموجود الخاص وعلم غيره به ذاته وبما ليس خارجا عن ذاته هو حصول نفس
المعلوم فى العلم بذاته العالم والمعلوم واحد والعلم وجود العالم والمعلوم والوجود
زايد فالعلم غير العالم والمعلوم والعلم بما ليس خارجا عن ذاته من احوال غير
العالم والمعلوم والمعلوم اعم من غير العالم صحيح فى الاول امر واحد وفى الثانى اثنان
وفى الثالث ثلاثة والعلم بالشئ الذى هو خارج عن العالم عباره عن حصول

صورة مساوية للمعلوم فتحقق اربعة امور عالم ومعلوم وعلم وصوره فالعلم هو حصول
صوره المعلوم في العالم هي العلم بالاشياء الخارجة عن العالم صوره وحصول
تلك الصورة واضافة الصوره الى الشيء المعلوم واضافة الحصول الى الصورة
وفي العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول ونفس ذلك الشيء الحاصل واضافة
الحصول الى نفس ذلك الشيء ولاشك ان الاضافة في جميع الصور عرض لانها تكون
موجوده في موضوع واما نفس جملة الشيء في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم
فيكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه حينئذ يكون تلك الجملة موجودة لا
في موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم حال العالم
لانه حينئذ يكون تلك الجملة قائمة بذات العالم فيكون عرضا واما الصوره في العلم
بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صوره لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو
عرض بلاشك صوره صدق حد العرض عليه فانها تكون موجوده في موضوع
وان كانت صوره لجوهر بان يكون المعلوم جوهرا فعرض انه لكن فيه شبهة
اما انه عرض فلصدق حد العرض عليه واما الشبهه فلان المعقول الذي هو جوهر
جوهرية ذاته فماهيته من حيث هي جوهر وماهيته من حيث هي محفوظة في الصورة
العلميه لان انسبة الماهيه الى الوجود الذهني والخارجي لا توجب
الاختلاف في نفس الماهيه واذا كانت ماهية المعقول محفوظة في الصوره
العلميه والماهيه من حيث هي لذاتها جوهر تكون الصوره العلميه ايضا جوهرا
فلا يكون عرضا اذ يمتنع ان يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب
انا لانم ان الماهيه من حيث هي محفوظة في الصورة العلميه وذلك لان انتساب

الماهيه الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا توجب الاختلاف في نفس الماهيه قلنا
سلمنا ذلك ولكن لانم ان المنتسب الى الوجود الذهني هو ماهيه المعلوم بل شبحها
ومثالها والشبح والمثال لذلك الشيء مغايران له وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل
من الشيء في العقل هو عين الشبح واذا كانت الصورة العلميه مغايره لماهية المعقول لا يلزم
من جوهرية ماهيه المعقول جوهرية الصورة العلميه فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا
واما الحصول سواء كان حصول صورة الشيء المعلوم او حصول نفس الشيء المعلوم
فنمنع ان حصول شيء ليس بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار
انه ماهيه يكون وجودها لا في موضوع او في موضوع لانه بهذا الاعتبار وجود لا ماهيته ذات
وجود باعتبار ان الوجود ايضا في نفسه مفهوم عرض له وجود في العقل يكون عرضا
لانه يصدق عليه حد العرض اذ يصدق انه موجود في موضوع هكذا اسمعني ان تصور
العلم حتى يندفع الشبهات الوارده عليها فرعان على القول فرعان
على القول بان العلم هو حصول صورة المعلوم في العالم الاول ان الصورة العلميه
اي المجردة عن الغواشي الغريبه واللواحق المادية التي لا يلزم ماهية الشيء عن المهية الحاصلة في
العقل بعارضها المجارحه المغيره باللواحق المادية في ان الصوره الخارجيه محسوسه
في الخارج وتمانعه لان المادة اذا حلت فيها صوره امتنع ان يحل فيها صورة
اخرى مثلها وفي ان الصورة الخارجه ممتنعة الحلول في مادة هي اصغر منها وفي ان
الصورة الخارجه مدفوعة بحدوث صوره هي اقوى منها كما في الكون والفساد كلا
الصورة العلميه فانها غير محسوسه وغير ممانعه فانه يجوز ان يحل في القوة العاقلة صور
متعدده معا وغير ممتنعة الحلول فان الصورة الصغيره والكبيره يجوز حلولهما في العاقله

والصورة العلمية عرفت فهو تحلل ما هو اقوى منها في العاقلة النوع الثاني في الصورة العلمية كلها على معنى انها كلها في انفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صور وهي نفوس وجواهر فهي بهذا الاعتبار تكون جواهر بسائط الصور العلمية كلها لان المعلوم بها كلي سلا صورة الانسان في العقل كلها لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلي لانه يصلح لان يكون مشتركا بين كثيرين او الصورة العلمية كلها لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع على سواء على معنى انها اداسس الى النفس اي واحد من تلك الافراد سس عند هذه الصورة واحد صار النفس منه بهذه الصورة لم يكن لما عداه ما شر في النفس بصورة اخرى ولو سبق الى النفس غير الذي فرض اولا فالاثر الحاصل فيه هو تلك الصورة بعينها فالصورة العلمية بهذا الاعتبار هو الكلي والعلم الحالي متعلق بامور متعددة باعتبار شامل لها هو مبدأ تفاصيل تلك الامور كما اذا تخيلت مسئلة ثم عملت عنها ثم شككت فيها فانه يحضر عندك حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الامور وتحصل بعلى باعيان كل واحد من تلك الامور كعلمك باجزاء المادة المركبة على وجه يكون كل جزء منها مصورا على حدة ممتازا عن البعض في العقل فاذا كان الكل مصورا بوجود شامل للجميع على ان يكون وجود الجميع واحدا كون العلم بالاجمال واعم العلم فعلى هذا ان نسبي صورة العلم الى العالم فتصير تلك الصورة العلمية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا صورت شكلا فصلة واعلى هذا ان تسمي الصورة العلمية من الموجود في الاعيان كما اذا شاهدت شيئا فعقلته كما اذا شاهدت السماء فتسمي صورة السماء

مسئلة للنفس اربع مراتب

هم صاحب الادراكات مسئلة في مراتب النفس التي تحسب تكمل جوهرها عقلا

بالفعل وهي اربعة مراتب المرتبة الاولى استعداد العقل وهي القوة الاستعدادية من شانها المعقولات الاول وهي العقل الهيولاني تسميها لها بالهيولى الاولى الحالية في فانها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدأ فطرتهم وانما تنمو هذه القوة اخرى تحصل لها عند حصول البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات فعسى ان اكتساب المكرمات اما بالفكرة او بالحدس وهي العقل بالملكة وهي مناط التكليف والسالفة وهي القوة التي لها ان تحصل النظريات المطلوبة عنها كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهي العقل بالفعل والرابعة كمال وهو ان تستحضر ما ولمعت اليه المشاهدة متمكنا في الذهن وهي العقل المستفاد

الثالث في القدرة والارادة

المبحث الثالث في القدرة والارادة القدرة

صفة يوثر وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة يعقب اعتقاد الضرر اعلم ان الافعال الاختيارية لها مبادئ اربعة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او الملائي صورا مطابقا او غير مطابق وانما عنى ان يكون التصور حاصلا ان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا تتعلق بها حتى خاص والا لزم ترجح احد الامور المتساوية على الباقية وعلى جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق متعلق عن ذلك التصور اما بحسب ان كان ذلك الشيء لذيذا او ما يعتقد انه اوطأ وهي شهوة واما بحسب دفع وعلة ان كان ذلك الشيء مولما او ضارا انه اوطأ وهي غضبا الثالث الارادة او الكراهة وهي الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع والميل الحاصل عقيب اعتقاد الضرر الذي يدل على مغايرة الارادة والكراهة للشهوة والغضب كونهما حاصلا بالاشتهاء وكارها حاصلا

ما شبهه وعند وجود الاراده او الكراهة ترجح احد طرفي الفعل او الترك
اللذين نسبتها الى القادر عليها بالسواء الرابع القدرة وهي القوة المبتدئة في الحيوان
ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق المريد عرفا قادرا
على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مستلزم ولا مريد لفعل القدرة
مبدأ الافعال المحكمة فالقوة للحيوانية قدره وعاقلا لانها صفة يوثر وفق الارادة
ومبدأ الافعال المحكمة والقوة الفلكية عندنا محركة ساعية قدرة على الاول لانها
صفة يوثر وفق الاراده وليست مقدوره على الثاني اذ لا يكون مبدأ الافعال
المحكمة والقوة النباتية قدرة على الثاني لانها مبدأ الافعال المحكمة وليست قدرة
على الاول لانها ليست يوثر وفق الاراده والقوة العنصرية ليست مقدوره لا على
الاول لانها لا يوثر وفق الارادة ولا على الثاني لانها ليست مبدأ الافعال المحكمة
والقدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
فكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فكون تاثيره من جنس تاثير الكيفيات
الاربع والقدرة ليست كذلك فان تاثيرها الفعل والقوة مبدأ الفعل مطلقا سواء
كان الفعل محكما او غير محكم لصدور واراده او لا صادر القوة الفلكية
والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد ربما سمت القوة بانها مبدأ التغير في اخر من حيث
اخر وفائدة القيد الاخير ان الشيء الواحد ربما صار مبدأ لتغير صفة في نفسه كالطبيب
اذا عالج نفسه لكن من حيث انه معالج فكون تاثيره في الصحة في حالة اخرى نفسه وقد
تقال القوة لامكان الشيء مجازا فان القوة التي قسيم الفعل امكان الشيء مع
عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من معناها فقال القوة لامكان الشيء مجازا

لبيبة

٨٧

سميه للجزء باسم الكل والخلق ملكة تصدر عن النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر وروية والخلق
من الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين فما دام
لم يصر الها اراده احد الضدين لم يحصل بها واذا صار الها اراده الضد الاخر حصل بها
بخلاف الخلق فانه لا يكون نسبته الى الضدين على السواء فان الخلق لا يكون صالحا لان
يتبع به الضدان بل يكون صالحا لاحد الضدين فقط ومن منع كون القدرة نسبتها
الى الضدين على السواء اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فانه اذا كانت
القدرة هو القوة المستجمعة لشرائط التاثير اي مجموع الامور التي يترتب عليها الاثر فلا شك
ان القدرة ليست صالحة لان يتبع به الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع
الضدان لوقوع الاثر عند علة التاثير فلزم اجتماع الضدين وهو محال واما ان اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التاثير زعم ان القدرة مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود
العلة التامة والمحبة مرادف الاراده فمحبة العبد لربه ارادة كرامتهم ومحبة العباد لربهم
اراده طاعته وقد يطلق المحبة على تصور كمال من لذة او سعة او مشاكلة وذلك كمحبة
العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والولد لوالده والصديق لصديقه والمحبة الالهية
عند العارفين هو تصور الكمال المطلق فيه والرضا من العباد ترك الاعتراض و
الرضا من الله ارادة الثواب والهم هو ارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي
المختلفة المنبعثة عن الاراء العقلية وعن الشهوات والشهوات المخالفة فان لم يحصل
رجحان لاحد الطرفين حصل التحير وان وجد حصل الهم الرابع اللذة والالم
المحث الرابع كل من اللذة والالم بديهي التصور لانهما من الوجدانيات وقد عرفت
ان الوجدانيات لا يحتاج حصولها الى نظر وفكر وقول الحكماء اللذة ادراك الملايم

والالم ادراك الملائم فقط بما نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة
مخصوصة ونعلم انا ندرك هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم ان لتلك الحالة المخصوصة
على اى نحو من الادراك اولازمة او ملزومة اولا لازمة ولا ملزومة ولا يمكن فى بيان
انها من هذا الادراك ان نقول انا نجده به فيكون هو هو لان هذه مجرد لفظية ولفاك
ان تقول ان كنت جعلت اسم اللذة اسما لهذا الادراك فلا منازعة فيه لكن لم
قلت ان الحالة المخصوصة التى نجدها من النفس هى نفس الادراك ولا شك ان
هذا الغلط لا يحتمل هذا الوجه ونقدر بعد ذلك الحالة المخصوصة فاللذة كلاهما اى الحالة
المخصوصة والادراك او احدهما فلا يحصل الجزم بان اللذة هى الادراك وقد رتب
الشيخ فى الاشارات اللذة بحسب اللفظ ما به ادراك وسئل لوصول ما هو كمال و
خير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالم ما به ادراك وسئل لوصول ما هو
آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر والادراك قد مر تعريفه والسئل
الوجدان ولم يعتبر على الادراك لان ادراك الشئ قد يكون بحصول شبحه
ومثاله والسئل لا يكون الا بحصول نفسه واللذة لا تحتمل بحصول مثال اللذة بل تحتمل
بحصول نفسه واتمام بعضهم على السئل لان اللذة لا تحتمل بدون الادراك والسئل لا يدل
عليه الا بالالتزام وانما ذكرناها لو جد لفظ يدل على مجموعها بالمطابقة وعدم الاعم
الدال بالجملة واردفه بالمختص الدال عليه بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند
المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هى ادراك اللذيذ
فقط بل ادراك وصول الملذ الى اللذيذ وانما قال هو عند المدرك كمال وخير لان
الشئ قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شئ وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به

وقد يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ به فالمعتبر فى الالتذاذ
كماليته وخيريته عند المدرك لا فى نفس الامر والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير
بالقياس الى القوة ومعناهما ما هو حاصل لما من شانه ان يكون ذلك الشئ حاصلا
له اى يناسب له ويلتئم به والعوق من الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشئ الحاصل
المناسب من حيث انه ادعى لرأيه ما من القوة للشئ الحاصل له كمال ومن حيث
انه مؤثر حرر وانما ذكرنا السئل مع ان اللذة بهما واحترز بالحيثية المخصصة لذلك
المعنى وانما قال من حيث هو كمال وخير لان الشئ قد يكون كمالا وخيرا من وجه دون
وجه والالتذاذ به يخص بالوجه الذى هو كمال وخير منه اى من ذلك الوجه
فنحو ما هية اللذة ومعاملها ما به الالم ويعرف فائدة القيود ثم عند مورد هذه
العود ههنا وزعم محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة دفع الالم والعود الى الحالة
الطبيعية وسبب هذا الظن وضع ما بالعرض مكان ما بالذات لان اللذة
لا تتم لنا الا بالادراك فالادراك الحسى وخصوصا اللمسى انما يحصل بالانفعال
عن الضد فاذا اتفق ان لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم يحصل اللذة
فلما لم يحصل اللذة الا عند زوال الحالة الطبيعية ظن ان اللذة هى نفس ذلك الانفعال
وغالط فانه اذا وقع نظر الانسان على وجه ملذ مالمسه الا مع انه لم يمكن له
شعور بمدرك الوجه حتى يحصل ذلك حتى يحصل تلك اللذة خلاصا عن الم السوء اليه
وكذلك يحصل للانسان الوقوف على مسئلة لذيذة عظيمة من غير حضور سائل
حتى يحصل تلك اللذة دفع الم السوء اليه وكذلك قد يحصل للانسان لذة
عظيمة بالعثور على مال مخبوء ملا حضور سائل

الحاسى فى الصحة

المبحث الخامس في الصحة والمرض الصحة حاله او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه اى حاله او ملكة تصدر الافعال عن موضوعها عن سليمة طلا واسطة لانه اى كما سبق كون الموضوع الواحد بالنسبة الى السبل الواحدة في الوقت الواحد تحت يكون سليما او لا يكون طلا واسطة بين الصحة والمرض ومن ثمت الواسطة بينهما عي بالمرض كون التي تحت تحل جميع افعاله وبالصحة كون التي تحت تسلم جميع افعاله منهما واسطة وهو كونه تحت تسلم بعض افعاله دون بعض او في بعض الاوقات دون بعض واما الروح والخون والحدة وامثال ذلك مثل العضف والغم والخجل والهم فعسر عن السان لان كل واحد مدرك بالضرورة حاصل بهذه الامور ولنعبر بها عن عبر بها فنعني عن السرعة وهذه الكيفيات بالنسبة للانفعالات حاصلة بالروح الذي في القلب وتلك الانفعالات تشتد وتضعف بسبب اشتداد الانفعال وضعفه

الاشكال الطبيعية والخواص والمنافع ٣٩

واما القسم الثالث وهي الكيفيات المختصة بالكميات لما فرغ من القسم الثاني من الكيفيات شرع في القسم الثالث منها وهو الكيفيات المختصة بالكميات اي التي تعرض للكميات بالذات اولا وبواسطة الكميات لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون عارضة للكميات وحدها اي من غير ان تركب مع غيرها واما ان تكون عارضة لها لا وحدها بل تكون مركبة عنها وعن غيرها اما الكيفيات العارضة للكميات وحدها فاما ان تكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والسكل والاستعانة هي كون الخط تحت سطق اواؤه الموضوعة بعضها على بعض على جميع الاوضاع والانحناء تحلاف تحت لاسطق اواؤه

العدد

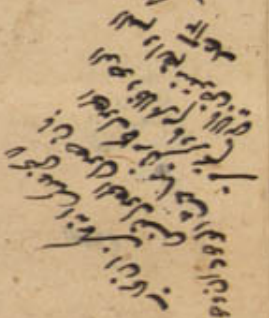
الموضوعة على جميع الاوضاع كاجزاء الموضوعة للقوس فانه اذا حصل معرفة احد القوسين في محدب الاخر سطق احدهما على الاخر واما على غير هذا الوضع فلا سطق والاستدارة كون السطح تحت بخط واحد يوجد في داخله نقطة مساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه والسكل هيئة لحاطة الحد او الحدود بالجسم واما ان تكون عارضة للكميات المتصلة كالزوجية والاولية وهي كون تحت لاعدة غير الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة والتركب وهو كون العدد تحت عدة غير الواحد كالاربعة التي عدتها الاثنان والستة التي عدتها الثلثة والاثنان واما الكميات التي تكون مركبة عنها وعن غيرها فكالحملة المركبة من السكل واللون

والقسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع في القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقص اي اللاانفعال والانفعال واللاقبول والقبول فان كان استعدادا شديدا نحو القبول واللاانفعال كالصلابة والصحة سمي قوة وان كان استعدادا شديدا نحو القبول والانفعال سمي ضعفا ولاقوة كاللين والمراضية

الفصل الرابع في الاعراض لما فرغ من الفصل الثالث في الكيف شرع في الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي التسع الباقية الاين والاضافة ومتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل وذكر في هذا الفصل ٣ مباحث آ في هيئتها ٢ في الاين ٣ في الاضافة

المبحث الاول في هيئة الاعراض النسبية اي وجودها اكثر هيئة الاعراض النسبية جمهور المتكلمين وقالوا الاعراض النسبية لا وجود لها في الخارج الا الاين واحتجوا على ان الاعراض النسبية ليست بموجودة في الخارج بانها لو وجدت الاعراض

النسبة في الخارج لو حدث في محالها وحصولها في محالها نسبة منها ومن
محالها وملك النسبة اضم في المحل وكانت اضم غرز اتها وذلك الغرز اتم حاصل
في المحل ومكون حصوله في المحل زائدا عليه ونلزم اللهم اعلم ان هذه المقولات
التسع لو كانت بسائط انواعا لجنس عال ولم يكن اجناسا عالية فكون
الاجناس العالية من الاعراض مثلا كم وكيف ونسبة والتسع الباقية انواع مندرجة
تحت النسبة ومن جعل التسع اجناسا عالية لم يعن بها ما يدخل النسبة في ذاتها بل
ما يعرض لها الا الاضافة فان مفهومها النسبة وسيجيء تكرار النسبة
واحتج الحكماء على ان الاعراض النسبية موجودة في الاعيان بان الاعراض النسبية
يكون محققة ولا فرض ولا اعتبار مثلا كون السماء فوق الارض امر حاصل سواء
وجد الوضع والاعتبار او لم يوجد فهو ادن من الخارجات ولست اعدا
لانها تحصل بعد ما لم يكن فان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت
بعد العدم لا يكون عدمية والا كان بين المعنى بنفسه وهو فوقية امر شوتي
ولست هي ذات الجسم لان ذات الجسم من حيث هي غير معقول بالقياس
الى الغير والفوق من حيث هو فوق معقول بالقياس الى الغير ونحن احتجنا
الحكماء بالعاد والمضي نوتر البعض ان احتجاج الحكماء لو كان صحيحا يلزم ان يكون
العاد والمضي عرضين موجودين في الاعيان واللازم بط والملزوم ان يكون
وصف العاد والمضي عرضا حسبما قالها بالمعاني والماضي حال عدمها فيكون الموجود
قائما بالمعدوم وهو محال اما الملازمة فلما نحكم على الامس بانه فات وماض سواء وجد الوضع
والاعتبار او لم يوجد فيها اذن من الخارجات وليس من الاعدام لانها حصلت



بعد ما لم تكن فان الامس قد لا يكون فانيا وماضيا ثم صار فانيا وماضيا فالمعنى
والمضي اللذان حصلا بعد العدم لا يكونان عدميين والا لكان بين السعي بعاد وهو
ع فالعاد والمضي شوبيان وليسا حاصلين اليوم لعدم جمعهما عند بحس ذلك
اليوم فهما عرضان موجودان واعلم ان كون الشيء عليا كنوعية السماء ان
كونه عرضا فان بحسه السماء ما عرض بل العقل هو الذي يحدث في العقل
اذا عمل العقل ذلك الشيء كنوعية السماء واما العرضي فهو الذي يعرضه الفارض
وان كان محالا والذهني يشمل الفرضي والعقلي ويحتمل ان يهم كل واحد منهما

للملاتع بسبب الاستباه غلط الثاني في الاين المبحث

الثاني في الاين والاين هو حصول الجسم في المكان ومفهومه انما يهم بسبة الجسم
الى المكان الذي هو فيه فان نسبته الى المكان من لوازمه لا انه نفس النسبة الى
المكان وسمي المكان الاين كونا وقالوا حصول الجوهرين فصاعدا في مكان
واحد سكون وحصول الجوهرين في مكانين حركة فحصول الجوهر اول حدوثه
لا حركة ولا سكون لخروجه عن حد هما وهذا الحد للحركة والسكون مبني على التوالي بالجوهر
الفرد وسالي الآنات وسالي وكانت الافراد غير المتحيزة وقال الحكماء الحركة
كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وسمان هذا الحد ان الحركة امر ممكن
الحصول للجسم فيكون حصول الحركة للجسم كمالا لان كمال الشيء ما يكون فيه بالقوة ثم
يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة و
تفارق الحركة غيرها من الكمالات من حيث ان حقيقة الحركة ليست الا السادي
الى الغير وما كان كذلك فله خاصيان احديهما انه لا بد هناك من مبدأ متوجه

المراد به الجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وهما سادي الى ذلك الكمال ؟

الیہ ممکن الحصول لکون المبادی مادامہ الیہ فکون حصول ذلک الغرض المبادی
الیہ کالا ماسا وما سہما ان ذلک التوجہ مادام کذلک فانہ بی سی سہ بالقوہ
فان المحرک انما یکون محرکا بالنسل اذا لم یصل الی المقصد لانہ اذا وصل الی
المقصد کان وصولا الا توجہا ومادام کذلک فہو بی شی بالقوہ فالحرکہ حال
حصولہا بالنسل مستلق بقوتین احدیہما قوہ السانی من الحرکہ والسانی قوۃ
الامر المبادی الیہ وکل من الحرکہ وذلک الامر المبادی الیہ کمال للمحرک الا ان
للحرکہ کمال اول وذلک الامر المبادی الیہ کمال ثان وعند الحرکہ بالنسل
کلا الکمالین بالقوہ اما الکمال السانی فظ واما الکمال الاول الذی ہو الحرکہ
فلان الحرکہ حال حصولہا بالنسل لم یحصل بحث لم یستی شی منہا بالقوہ فبین
ان الحرکہ کمال اول لما ہو بالقوہ من جہۃ ما ہو بالقوہ وانما قیدنا بقولنا من جہۃ ما بالقوہ
لان الحرکہ لیست کمالا اول لما ہو بالقوہ من کل جہۃ فانہا لیست کمالا
اول لہ من حیث ہو بالنسل بل کمال لما ہو بالقوہ من جہۃ ما بالقوہ واحترز
بہ عن الصورہ النوعیہ فانہا کمال للمحرک الذی لم یصل الی المقصد فکون
الصورۃ النوعیہ کمالا اول لما ہو بالقوہ لکن لا لکون کمالا اول من الجہۃ التی بہا بالقوۃ
فان الصورۃ النوعیہ لیست بکمال اول لما بالقوہ من ہذہ الجہۃ الحاصلہ بل لکون
الصورۃ النوعیہ کمالا اول لہ مطلقا سواء کان من جہۃ انہ بالقوہ او من جہۃ انہ
بالنسل قال المصنف وحاصل ہذا الحد قریب مما قالہ قدماء الفلاسفہ وہو ان الحرکہ
خروج من القوہ الی النسل علی سبیل التدریج وبیان ہذا الحد ان الموجود یستحیل
ان یکون بالقوہ من کل وجہ والا لکان وجودہ وکونہ بالقوہ فیکون القوہ حاصلا

سنم

ہوہ

ہوہ

ان صح الکلام الذی فی الصورۃ النوعیہ
لا یمکن ان یکون الصورۃ بالقوہ او بالنسل یحصل
لکن یمکن حصول الصورۃ النوعیہ
بالقوہ او بالنسل (ہامش)

وغیر حاصلہ بعد بل یجب ان یکون بالنسل من کل وجہ او من بعض الوجوہ وکل ما بالقوۃ
الیہ فاما ان یکون ذو جہۃ النسل دفعہ وہو المسمی بالکون او علی التدریج وہو الحرکہ
فالحرکہ ہی الحصول او الحدوث او الخروج الی النسل بسیر اسرا او علی التدریج
اولا دفعہ وہذا المعنی تعارب ما ذکرہ وحد طن ارسطو فی ہذا التعریف محال
لا یمکن تصورون بسیر اسرا او علی التدریج الا بالزمان المعروف بالحرکہ فلزم الدور
وہو ایضا لا دفعہ لا یمکن معرفتہ الا بالدفعہ المعرفہ بالآن المعروف بالزمان المعروف
بالحرکہ فلزم الدور اجاب الامام بان تصور ماہیۃ الدفعہ والتدریج اولی والادراک
فانہ حاصل لمن لم یخطر ببالہ شی من مباحث الحکماء من الآن والزمان فاندفع
الدور وفیہ نظر فان کون ماہیۃ الدفعہ وماہیۃ التدریج اولیا منہ وذلک
ممکن فی الکم کالمتصل اعلم ان المراد بقولہم ان معلول کذا سبع فیہا
الحرکہ ان المتحرک تحرک من نوع ملک المقولہ الی نوع اخر منہا او من
صنف من نوع لملک المقولہ الی صنف اخر من ذلک النوع ولیس المراد
بقولہم ان معلول کذا سبع فیہا الحرکہ ان المقولہ موضوع حقیقی للحرکہ ولا ان المقولہ
موسطہا تحصل الحرکہ للجوہر علی ان الحرکہ تقوم اولا بالمقولہ وتوسطہا ان المقولہ
~~موسطہا تحصل الحرکہ للجوہر علی ان الحرکہ تقوم اولا بالمقولہ وموسطہا~~ عرض للجوہر
ولا ان المقولہ جنس للحرکہ او الحق ذلک معقول المقولات التی تقع الحرکہ فیہا
اربعۃ کم وکیف واین ووضع والحرکہ فی الکم تقع باعتبار احدیہما التحلل والتکاثف
والاخر النمو والذبول اما التحلل فہو ازدیاد مقدار الجسم من غیر ان ینضم الیہ غیرہ واما التکاثف
فہو انتقاص مقدار الجسم من غیر فصل جزئہ اما حوالہ وقوع التحلل والتکاثف فلان الہیولی

لا يكون لها في نفسها مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصوره فيجوز
ان لا تختص لذاتها بمقدار دون ما هو اكبر واصغر منه فيجوز ان يحل مقدارا اصغر
وملس اكبر او بالعكس والذي دل على وقوع التحلل والتكاثف وجهان احدهما
دخول الماء في العاروره المكبوبه على الماء بعد ذلك ان العاروره اذا مصت
فلك على الماء دخل الماء فيها ودخول الماء فيها لا يصور الا بوجهين احدهما ان العاروره
اذا مصت خرج منها الهواء وبقي مكان الهواء الخارج خاليا فدخل فيها الماء عند ذلك
والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص رادا مقداره بسبب المص لشغل المكان و
تكاثف برد الماء او بطبعه الماء فرجع الى حجمه الطبيعي والاول غير لاستماع الخلاءين
الثاني وضع التحلل والتكاثف والوجه الثاني صدع الانبوبه عند العلماء بعوره ان الانبوبه
اذا ملئت ماء وسد راسها واعلق عند العلماء صدع والانصداع لا يصور الا
من ثلثة وجوه احدها بسبب خروج ما هو فيها الى خارج والثاني بسبب خروج ما هو خارج
عنها الى داخل والثالث بسبب ازدياد مقدار ما فيها والاولان محالان اما الاول
فلان ملك الحركة ان كانت الى جهة وجب ان تستقل الانبوبه اليها لان تحلها اسهل
من صدعها وان كانت الى جهات لزم صدور الافعال المختلفة عن الطبيعة البسيطة
واما الثاني فلانه لا شبهة فيها وهو ان يدخل فيها ما هو خارج عنها الى داخل واما الحق فهو
ازدياد مقدار الجسم بسبب ضم جسم اخر بحيث احدث فيه مساعدة ودخل فيها اشبه
طبيعة زيادة في جمع الاقطار على سبيل طبعي والذبول مقابله وهو اسعاف مقدار
الجسم في الاقطار الملتئمة بسبب فصل بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول ظاهرا لحاجة الى
دليل يتم عليهما ووقوع الحركة في الكيف للاستحالة المحسوسة كاسوداد العنب وتحمر

الماء ما شاهد الماء البارد صار حارا بالتدريج والماء الحار صار باردا بالتدريج والحركة في الكيف
يسمى استحالة لانه لازم ان الماء البارد اذا صار حارا يكون تعرض له النوع من الكيفية حتى
يلزم ان يكون حركة في الكيف واما يكون حركة في الكم لو لم يكن ظهور الحرارة فرط رقة
الكون والمرور كما هو مذهب اصحاب الكون والمرور فانهم يقولون الاجسام لا توجد
فيها شيء من العناصر بسطائر فاعل كل جسم مخلط من جميع الطباع الا انه سمي باسم الغالب
عليه فاذا لقته جسم من جنس ما كان مغلوبا فيه يظهر ذلك المغلوب من الكون الى
المرور فيحاول الغالب ويخلط به فيحس بالمجموع احساسا لا يمكن التمييز بين احادها
فيحصل هناك امر من الحرارة والرودة لا يسهل الحرم بطلان السهل بالكون والمرور
حاصل فان المس يكذبهما لان الماء لو كان فيه اثارة فاذا لاقته البشرة لاح اما ان يميل الى
اللجوء اسخ البشرة حال كونها كامنة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلان البشرة لو وصلت
اليها لوجب ان يحس بسخونتها كما يحس بها اذا صار الماء حارا والحق يكذبه واما الثاني
فلان الماء لطيف يسهل عليه اتصال بعض اجزائه عن البعض لا سيما مع تمكن اتصاله
عما يمكن اتصاله به عن طبيعته فان اتصال الماء بالبارد عن طبعي فان قيل ان
الحرارة في الماء الحار ليست على سبيل الاستحالة ولا على سبيل المرور بل انما تسخن
الماء بسبب ورود اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له اجيب بان الجسم مثلا
لو كان حارا بسبب ورود الاجزاء النارية عليه من خارج لكانت الاجزاء
النارية الظاهرة فيه مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فان جبلا
من الجمر اذا لاقاه مار طيلة كشعلة مصباح صغير كله مارا وبحرق والحركة في الوضع
بان يبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج تحرك الفلك وسمي دورانا فان

من ان الحرارة الجسم في الماء الحار
وارد اجزاء النار الغالبة فيه
ليست على سبيل الاستحالة
والمرور ٥

قيل ان المتحرك كل جزء منه يتحرك في المكان وكل ما كان كل جزء منه يتحرك في المكان فالكل منه يتحرك في المكان اقول بان المتحرك لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي لا تفارق المماس لحيز المكان الكل فارق حيز مكان الكل ان كان الكل في مكان وليس مكان الجزء مكان الكل بل حيز مكان الكل حيز مكان الجزء ان كان الجزء الموضوع مماسا لجزء مكان الكل وذلك لان حيز مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط فليس اذا فارق كل حيز مماس لحيز مكان الكل حيز مكانه الذي هو حيز مكان الكل فالكل يفارق مكان نفسه لانه فرق من قولنا كل حيز ومن قولنا مجموع الاجزاء وذلك لان كل حيز قد يكون نصف المجموع والمجموع لا يكون نصف نفسه لان للمجموع حيزا خاصا مساويا لجسمه كل واحد من الاجزاء والمتحرك في الاين قد يحرك الجسم من مكان الى مكان بان يبدل مكان المتحرك سلك المتحرك وسمي سلكه واما الجوهر فلا يكون فيه المتحرك لان حصول الجوهر دفعة يسمى كونا وذلك لان الجوهر اما بسيط او مركب والجوهر البسيط يوجد دفعة ويعدم دفعة فلا يوجد من قوته الحرف وفعله الصرف كمال متوسط لان الخمسة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والنقص لانها ان قبلت الاشتداد والنقص فلا يخلو اما ان يقع الجوهر في وسط الاشتداد والنقص اولا يقع فان لم تقع فاختصت الخمسة الجوهرية بامر عارض لها فقط فيكون بهذا الاعتبار لا كونا وان لم يقع الجوهر فيكون الاشتداد قد حل جوهرا وهكذا في كل ان يوجد في وسط الاشتداد يحدث جوهرا وبطل الاول فيكون من جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كائنة في الكمسات وذلك محال في الجوهر دون الكمسات اما امكان اشتداد في الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتضادة في الاثنات لا يوجد شيء منها في زمان والا

لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاشتداد ارتفع في الزمان متناهي الحركة واذا كان كل منها في آن فلا يخلو من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في ان زمان لا يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه محالان الامتناع وهو محال والاول يلزم ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة والامتناع عدم احاله في الكمسات فلانه على تقدير ان يكون بين كل جوهرين متعاقبين كل منهما في ان زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه لم يلزم منع لان الذات للمتحرك هو موضوع الكمسات يجوز بقاؤه بدون الكمسات بخلاف الجواهر فان الذات للمتحرك هو الجوهر المتعدم او مادته وعلى التقديرين لا يبقى زمان اعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون للمتحرك موجودا واما الجواهر المركبة فلانها تعدم باعدام جزء منها واعدام كل جزء منها دفعة لما مر فاعدام المركب دفعة فلا يتم فيها الحركة ولا يتم الحركة في المقولات الخمس الباقية فانها ما بقيه لموضوعها اما المضاف فلانها طبيعة غير مستقلة بالمعقولية فهي ما بقيه لموضوعها فان كان موضوعها قابلا للحركة كان المضاف اعني قابلا للحركة لانه يبقى على حاله واحدة عند تغير الموضوع لكن المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه وكذا متى تابع المتبوع فان كان متبوعا غير متحرك فيها الحركة كان متى غير قابل الحركة بتبعيته واما الجدة فمع دفعة فلا يتم فيها الحركة واما مقولة الفعل والانفعال فلا تتصور فيها الحركة وذلك لان الشيء لو انتقل من التبريد الى التسخين فلا يخلو اما ان يكون التبريد باقيا عند التسخين اولا والاول باطل لان التبريد يوجب الى البرودة والتسخين يوجب الى السخونة ويمتنع ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثاني لان التبريد اذا لم يكن باقيا عند التسخين فالتسخين اما يوجد عند

وجوف التردد بينهما زمان سكون والا لارم سائر الآنات ولا بد لكل حركة
من ستة امور ولا بد لكل حركة من ستة امور ما منه الحركة اى المبداء
وما اليه الحركة اى المنتهى وما فيه الحركة اى المقولة التى فيها الحركة كالكم والكيف
والوضع والاين وما له الحركة اى المتحرك وهو الموضوع للحركة وما به الحركة اى المحرك
والزمان وشخص الحركة انما تحتج لوحدة موضوعها اى المتحرك فانه لو تعدد
الموضوع لم تكن الحركة واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد بالشخص بموضوعين
ووحدة زمانها قائمة لوحدة الزمان لم تكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل
من مكان الى مكان او استحال من سواد الى سواد فى زمان ثم انتقل من المكان
الاول الى المكان الثانى واستحال من السواد الى السواد لم تكن الانتقال الاول
او الاستحالة الاولى بعينها الثانى لامتناع اعادة المعدوم لان الانتقال الاول و
الاستحالة الاولى انعدم بانعدام الزمان الاول ووحدته ما هى فيه اى المقولة التى
وقع فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة لم تحتج الحركة واحدة بالشخص وله اذا لواحد
قد تحرك الى جهتين فى زمانين متصلين لامتناع وحدة الزمان فى شخص الحركة بقوله
ان المتحرك الواحد قد تحرك الى جهتين فى زمانين فى مسافة واحدة فتعدد الحركة
بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع ووحدة ما فيه الحركة فتصح الحركة بوحدة الزمان
قوله وقد تتصل وتعود فى زمان واحد متصل لامتناع وحدة ما فيه الحركة فى
شخص الحركة بقوله ان المتحرك الواحد فى زمان واحد قد تنتقل من مكان الى
مكان وهو مكون الموضوع واحدا والزمان واحدا فلم تحد الحركة بالشخص بسبب
تعدد ما فيه الحركة ومتى اتحدت الامور الثلثة اى الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحدت

المبدأ والمنتهى لم يكن فان وحدة المبدأ والمنتهى لازم لوحدة الامور الثلثة لكن وحدة
كل من الثلثة غير كافية فان المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهى الى مختلفين فى زمانين
وبالعكس اى المنتهى الى شئ واحد قد تحرك من مبدأين فى زمانين ولا غيره لوحدة المتحرك
وتعدده فى كون الحركة واحدة بالشخص فانه لو حرك متحرك جسما وجبل استطاع حركة
حركة متحرك اخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المتحرك وانما كانت
الحركة واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة وان صدرت عن متحركين لكن بينهما
الاتصال فيكون واحدة بالشخص ومنع الحركة منع المبدأ والمنتهى فان المقصود
اى الحركة من المركز الى المحيط يخالف الهبوط اى الحركة من المحيط الى المركز بالنوع
هكذا منع الحركة منع ما فيه الحركة كاحد الابيض الى الصفرة الى الحمرة الى السواد واحد
الابيض الى النقطة الى الحمرة الى السواد ولا غيره منع المتحرك والموضوع والزمان
اما المتحرك فلجواز اشتراك المختلفات فى اثر واحد فان الحركات المختلفة تسلل كل
واحد منها حركة موافقة فى النوع لحركة اخرى واليه اشار بقوله لجواز اشتراك المختلفات
فى اثر واحد واما الموضوع فلجواز اشتراك المعروضات فى عارض واحد و
الموضوع معروض للحركة والحركة عارضة له فجاز ان تختلف الموضوعات
بالنوع مع اتحاد الحركة بالنوع واليه اشار بقوله او عارض اى لجواز اشتراك
المعروضات المختلفة اى الموضوعات المختلفة فى عارض واحد واما الزمان
فلانه عارض للحركة وتجوز اشتراك العوارض المختلفة فى معروض واحد بالنوع
واختلاف الحركة الجنسى باعتبار ما وقع الحركة فيه كالنقلة والاستحالة والنمو والوضع
فانه لما كانت النقلة اى الحركة فى الاين والاستحالة اى الحركة فى الكيف والنمو

اى الحركة فى الكم والحركة فى الوضع واقعة فى الاين والكيف والكم والوضع
وسمى اجناس محلفة صارت الحركات المذكورة محلفة بالجنس فان العلة
جنس محالفة للاستحالة وتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرك والزمان لما سبق
من ان المتحركين المختلفين يجوز ان تصدر منهما حركة واحدة بالشخص ومن ان
الزمان لا تضاد فيه ولو قدر فيه تضاد فهو عارض للحركة وتضاد العارض لا يقتضى
تضاد المعروض ولا تضاد ما فيه الحركة لان الصعود عند الهبوط مع وحدة الطرفين
فمعنى ان تكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه اى لتضاد المبدأ والمنتهى وتضاد المبدأ
والمنتهى اما بالذات كالسواد والبياض فان منهما تضادا بالذات فالحركة
من السواد الى البياض تضاد الحركة من البياض الى السواد وقد يكون التضاد
من المبدأ والمنتهى بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما متضادان
متماثلان من حيث هما قطعان لا تضاد بينهما لكن عرض لهما التضاد من
حيث ان احدى القطعين صارت مبدأ للحركة والاخرى صارت منتهى
للحركة واتمام الحركة باتمام الزمان لان الحركة الواقعة فى نصف الزمان
نصف الحركة الواقعة فى كله وباتمام المسافة لان الحركة الواقعة فى نصف المسافة
نصف الحركة الواقعة فى كلها وباتمام المتحرك لان الحركة حالة فى المتحرك
لذاته واتمام المحل يوجب اتمام الحال اذا كان حلوله لذاته

ولا بد لها من قوة الحركة لا بد لها من قوة توجبها لان المتحرك لو تحرك
لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات متى سنحت واللازم بطل فالملزوم مثله وملك
القوة لا بد ان تكون موجودة فى المتحرك فان كانت ملك القوة الموجودة فى

المتحرك

المتحرك مستمدة من سبب خارجى لولاه لما وجدت تمت الحركة قسرية والا اى
وان لم تكن ملك القوة مستمدة من سبب خارجى فان كان لها شعور بما صدرت عنها تمت
ملك الحركة ارادية والا اى وان لم تكن لملك القوة شعور بما صدرت عنها سميت
الحركة طبيعية وكل من الحركات الثلث القسرية والارادية والطبيعية سريعة وبطيئة
وذلك لانه ان عرض للحركة كمية شدة الحركة بسبب عروض ملك الكمية وسمى
ملك الكمية سرعة فتكون الحركة سريعة وان عرض لها كمية ضعف الحركة بسبب
عروض ملك الكمية وسمى ملك الكمية بطوءا فتكون الحركة بطيئة والحركة السريعة
هى التى تقطع المسافة المساوية فى الزمان الاقصر او مسافة اطول فى الزمان المساوى
او الاقصر والبطيئة بالعكس اى هى التى تقطع المسافة المساوية فى الزمان الاطول
او المسافة الاقصر فى الزمان المساوى او الاطول ولا تخلف ماهية الحركة بسبب
اختلاف السرعة والبطوء وذلك لان السرعة والبطوء صدقان الاستداد والمتص
ولا شئ من المتصل بعامل لهما فلا شئ من السرعة والبطوء بمتصل واذا لم يكن شئ منهما متصلا
لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة والبطوء موجبا لاختلاف الماهية والبطو ليس
لمحل السكنات لانه لو كان البطو لاجل محل السكنات لكان سبب السكنات
المتخللة بين حركات عدو الوس نصف يوم الى حركاته الواقعة فيه كسبب فصل حركة
الملك الاعظم على حركة الوس الى حركته لكن الملك الاعظم قد فرط فى ذلك الوقت
وساس ربع معموره ولا شك انه اردء من المساواة الى قطعها الوس فى ذلك الوقت
بالف الف مره فتكون سكنات الوس فى ذلك الوقت اردء من حركاته الف
الف مره فمعنى ان لا يحس بحركاته المقدورة فى تلك السكنات والواقع بخلافه وايضا

اذا عرر ما حشه في الارض فاذا ارتفعت الشمس من افقها الشرقي وقع للخشبة ظل في الجانب
الغربي ثم لا يزال ينقاص الى ان يبلغ الشمس الى غاية الارتفاع فانا ان نكون حركة الظل
في الانقاص مساوية في السرعة لحركة الشمس في الارتفاع وهو ح والا لاستوى المقداران
في المقدار او نكون حركة الشمس حالصة عن السكنات وحركة الظل متحللة بالسكنات
وهو المطلوب لانه لو جاز ان يرتفع الشمس حتى يسكن الظل ولا ينقص منه شيء جاز ذلك
في الجزء الثاني والثالث حتى يبلغ الشمس غاية الارتفاع ولم ينقص من الظل شيء او نكون
حركة الظل اطأمن حركة الشمس من غير تحلل السكنات وهو المطلوب للبطلان
في الحركة الطبيعية مما نعة للحروق وفي الحركة القسرية مما نعة الطبيعة وفي الحركة الارادية
مما نعة الطبيعة والحروق كلها وكذا في القسرية مما نعها والمشهور انه لا بد وان
تحلل المشهور انه لا بد وان تحلل من حركتين مستقيمتين متحللتين كالحركة الصاعدة
والهابطة زمان سكون وهو مذهب ارسطو ومذهب اطاطون انه لا يكون بينهما
زمان سكون واجيب الشيخ على المشهور بان الجسم المتحرك الى حد من حدود المسافة
وصوله الى ذلك الحد اذ لو كان وصوله الى ذلك الحد في الزمان والزمان
قابل للقسمة فهي بعض ذلك الزمان لا يخ اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد او
لا فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان كان الثاني فالوصول
في الثاني من الزمان فزمان الوصول هو الثاني لا المجموع واذا كان الوصول في ان فلا بد
وان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد موجودا في ان الوصول لان الميل هو العلة
القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد وكل بحسب العلة القريبة عند بحسب المعلول ثم
ان المتحرك اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان واصلا فلا بد وان فارق

عنه ميل اما هو عليه رجوعه عن ذلك الحد وذلك الميل يكون مخالفا للميل الاول للاجماع
ان يكون للميل الواحد علة قريبة للوصول اليه واللاوصول اليه وذلك الميل الاخير
يحدث في ان اللاوصول ويكون ان اللاوصول مغايرا لان الوصول لاجماع احتماع
ميلين مختلفين لجسم واحد في ان واحد والا لارتفع احتماع الوصول واللاوصول في ان واحد
وح لا يخ اما ان يكون من الاثنين زمان اولا والثاني بط والا لارتفع سالي الاثنين فلا يرتفع
الجزء الذي لا يتجزى وهو ح فبعض الاول والجسم المتحرك المذكور في ذلك الزمان يكون
ساكنا لانه ليس يتحرك الى ذلك الحد ولا يتحرك عنه وجب زمان سكون من الحركتين
وردّ منع احتماع الميلين ومنع احتماع تالي الالتزامات الثالث في الاضافة

لما فرغ من المبحث الثاني في الاين شرع في المبحث الثالث في الاضافة
المضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة اي الامر النسبي العارض وهو المضاف
الحقيقي وعلى معروض الاضافة وحدها وليس غرضنا سعلقا به وعلى المجموع الحاصل
من الاضافة العارضة والمعروض الذي عرض له الاضافة وهو المضاف المشهوري
مثال الاول الابوة والثاني الذات التي عرض لها الابوة والثالث الاب الذي هو
الذات مع وصف الابوة فالمضاف الحقيقي منه يكون ماهيتها معقولة بالقياس
الى مثلها مثلا اخوة يكون ملاك الهوية انفسها معقولة بالقياس الى مثل الهوية الاولى
سواء كانت الذات متحالفين كالابوة والبنوة او متواطئين كالاخوة من الجانبين
وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة
بالقياس الى مثل شيء اخر لكن ذلك الشيء الاخر لا يكون معقولا بالقياس الى مثل
النسبة فالنسبة التي لا توجد الا طرفان فهما من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي توجد

الطرفان فهاهي الاضافة ومن خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة
اي اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلابد وان يكون الاخر موجودا بالفعل
واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلابد وان يكون الاخر موجودا بالقوة ومن خواص
الاضافة وجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل منهما الى الاخر من حث كان مضافا
اليه كما نقول الاب ابو الابن والابن ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى
العبد فما ادام يراعى ذلك اي لم يصف احدهما الى صاحبه من حث كان
مضافا اليه لم يحق الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حث انه انسان
فعال الاب ابو الانسان فلا يلزم الانعكاس فلا يقال الانسان انسان الاب
وبهذا الانعكاس عرف الانعكاس المذكور في المبسطى ومن خواص الاضافة انها اذا
كانت مطلقة او مهملة في طرف كانت في الطرف الاخر كذلك مثلا الابوة المطلقة
بارادة البنوة المطلقة واذا حصلت الابوة في ذات حصلت البنوة في الاخر اما لو
حصل موضوع احدى الاضافتين لم يلزم حصول موضوع الاخرى مثل ان يحصل موضوع
الابوة ولم يحصل موضوع البنوة ثم من الاضافة ما يوافق في الطرفين بان يكون
كل واحد من المضافين على صفة يوافق صفة الاخر مثل المماثل والمساوي والمؤاخي
ومنها ما يختلف في الطرفين بان يكون كل منهما على صفة يخالف الاخرى اختلافا
محدودا كالكونه نصفا وضعفا واختلافا غير محدود كالكونه زايدا وناقصا واضاف
الموضوع بالاضافة قد يحاج الى صفة حقيقية في الحاسن كالعاسق والمعشوق ولما
في العاسق فهو الملكة المدركة واما في المعشوق فهي الملكة التي يسلق بها الادراك وقد
يحاج الى صفة حقيقية في احد الحاسنين دون الاخر كالعالم والمعلوم فان العالم

مضاف الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة العلم دون اتصاف المعلوم بوصف زايد
وقد لا يحاج الى صفة حقيقية من شئ منهما كالعين والشمال فانهما مضافان من غير اعتبار
صفة زايدة في واحد منهما وقد يعرض الاضافة لجميع الموجودات اما للواجب تع فكالاول
واما للجوهر فكالاب واما للكم فكالعظم والكبر والصغر واما للكيف فكالاخر والابرد
واما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للمضاف فكالاقرب
والابعد واما للوضع فكالاسد امساما وانحدارا واما للملك فكالاكسى واما للفعل
فكالقاطع والاصرم واما للانفعال فكالاسد عطاء والمكارا والاضافات في كيفيتها
ونوعيتها وحسنتها وبصدها بما يعرضها فان كانت للعروضات اشخاصا
وانواعا واجناسا واضدادا كانت الاضافات العارضة كذلك

فرع التقدم على الشئ لما كان العدم من انواع الاضافة جعله فرعا على الاضافة
واشار الى اقسام وهي فنقول آ العدم الشئ على الشئ بالزمان وهو ان يكون المتقدم عليه
المتأخر جملة لا بجامع العلل فيسمى البعد كعدم الاب على الابن ٢ العدم بالذات
وهو كون الشئ بحث يحتاج اليه شئ اخر ولا يكون موثرا فيه كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد
على الاثنين ٣ التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله كتقدم الشمس على
ضوئها ٤ التقدم بالرتبة وهو ان يكون الزمان معترفا به وسماه المصنف التقدم بالمكان
والرتبة لما حسيته كتقدم الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدئ
من الطرف الاول وبالعكس اذا ابتدئ من الطرف الاخر ٥ التقدم بالشرف
كتقدم العالم على الجاهل والحر السيد اي وقد اثبت بعض الافاضل قسما اخر وهو تقدم
بعض اجزاء الزمان على البعض وزعم انه غير عايد الى شئ من الاقسام المحصورة وذلك لانه

ليس بالزمان اذ يستحيل ان يكون للزمان زمان اخر ولا بالذات والطبع اذ ليس بعض
اجزاء الزمان محتاجا الى البعض ولا بالعلة لذلك ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس
للزمان وضع واما عقلية وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون متقدما على البعض
ولا بالشرف وهو ظاهر بهذا ما قاله والحق انه عائد الى المتقدم بالزمان لان المتقدم
بالزمان لا بعضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان غير جائز فالمتقدم بالزمان
بعضي ان يكون المتقدم قبل المتاخر عليه لا تجامع فيها التي مع البعد واجزاء الزمان
بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فكون عدم بعضها على بعض بالزمان لكن ليس
زمان زايد على المتقدم بل زمان هو نفس المتقدم وايضا يجوز ان يكون تقدم
بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة اذ ابتدى
من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدى من طرف المستقبل وليس في باب
المقولات زيادة يحتاج حصر المعلن على المباحث التي ذكرناها وحتم الكلام في
الاعراض

الباب الثالث في الجواهر

من الباب الثاني في الاعراض شرع في الباب الثالث في الجوهر وقد عرفت
معنى الجوهر في الفصل الاول من الباب الاول قال الحكماء الجواهر منحصرة في خمسة
الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا للجوهر
اخر وهو الهيولى او حالا في جوهر اخر وهو الصورة او مركب من الحال والمحل وهو الجسم
او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق والمفارق ان
تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل وقال
المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة فهو الجسم او لا يقبل القسمة

فهو

فهو الجوهر الفرد عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل الجوهر القسمة في جهة فقط فهو الخط
وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح والا فهو الجسم ولا اختلاف بينهم في المعنى بل في التسمية
ومباحث الباب الثالث يحصر في فصلين الاول في مباحث الاجسام الفصل الثاني في
المفارقات

الفصل الاول في مباحث الاجسام

الاجسام وهي خمسة آ في معرف الجسم ب في اجزائه ج في اعراضه د في حدوثها ه
في تناهي الاجسام المبحث الاول في معرف الجسم اعلم ان الصعود الجسم لا يقع
الى نظر لان الجسم في ذاته محسوس بل لانه بالحس ادرك النفس بعض اعراضه كسطح من
متقول الكم ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس لما ادى الى العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم
حكما ضروريا اي غير مستقر الى نظر وتركب فالجسم محسوس من جهة اعراضه
المذكورة معقول من جهة ذاته فليس الجسم محسوسا صرفا بل الحس معاون للعقل في حكمه
الضروري بوجود الجسم وليس كل ما حكم به العقل حكما ضروريا بشرط وان كون ماخوذا
من الحس من جميع الوجوه بل منه كذلك ومنه ما لا يوجد من الحس اصلا ومنه ما يوجد من الحس من
بعض الوجوه والمقصود بوجود الجسم من فصل الثالث بان الحس ادى الى العقل بصور سطوح واهو الكم
فحث ادى اليه ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم حكما ضروريا وان كان حكم العقل
به موقوفا على ذلك الادراك الحسي واما تعرفه فالحد المرضي للجسم عند جمهور المشاءين ان
الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة اي الطول والعرض والعمق المتقاطعة على الزوايا القائمة
هذا حد رسمي للجسم لان حد ذاتي سواء كان الجوهر جنسا للجواهر او لازما لها لان القابل
للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات والزاوية
القائمة هي احدى الزاويتين الحادثتين من قيام خط مستقيم على خط مستقيم على وجه يكون

من الحكماء المتاخرين

عودا عليه اى لامس فيه الى احد الحائطين هكذا ـــــ فان مال الخط العام الى احد الحائطين فالزاويه التى هى من الحائط الذى مال اليه عاده ومن الحائط الذى مال عنه منفرجه هكذا ـــــ والمراد بكونه قابلا كونه ممكنا ان يفرض فيه الابعاد الثلاثه لان الابعاد الثلاثه حاصله فيه بالفعل اى يمكن ان يفرض فيه بعد ثم يفرض فيه بعد اخر مساو للاول على زاويه قائمه ثم يفرض فيه بعد ثالث يتساوى لها على قائمه ايضا وهذه الابعاد الثلثه يكونها ساطه على زوايا قايمه لان السطح قد يقاطع فيه ابعادا كثيره لكن لا على زوايا قائمه فلو لم تعتد الابعاد الثلثه بكونها متقاطعه على زوايا قائمه لما كان القابل لها خاصه الجسم يشاركه السطح للجسم فيه فان السطح يتساوى فيه ابعاد كثيره لكن لا يتقاطع على زوايا قائمه كما ان السطح يتقاطع فيه ابعاد ثلثه واكثر على زوايا غير قائمه على هذه ✳ واما على زوايا قايمه فلا يتقاطع فيه سوى بعدين فقط هكذا ـــــ فالابعاد الثلثه المتقاطعه على زوايا قائمه تختص بالجسم وليس العتد المذكور اى التقاطع على زوايا قائمه لاخراج السطح فان السطح عرض يخرج عن التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجه الى قيد اخر يخرجه بل العتد المذكور انما هو لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلثه خاصه للجسم فانه بدون هذا العتد لا يكون خاصه له فان قيل هذا التعريف للجسم الطبيعى والعتد المذكور ليس خاصه له لان الجسم التعليمى يشاركه فى ان الخاصه هو قبوله للابعاد الثلثه المتقاطعه على زوايا قايمه والجسم التعليمى لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلثه يكون الابعاد الثلثه خارجه عنه والجسم التعليمى لا يكون الابعاد الثلثه خارجه عنه بل يتقومه قلنا قد مر ان المراد بالقابل للابعاد الثلثه ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثه وفسرنا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد الثلثه حاصله فيه بالفعل وما لا يكون

الابعاد الثلثه حاصله فيه بالفعل كالافلاك وما لا يكون شئ منها حاصلا فيه بالفعل كالكره المصمته واعلم ان بعض الفضلاء جعل هذا التعريف حدا ناقصا للجسم واعترض عليه بان الجوهر لم تمت خمسته بل ثبت عدم خمسته للاثنين وقد وضع سكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم والقابل للابعاد الثلثه ان كان عرضا لم يكن ج الجوهر لان ج الجوهر جوهر وان لم يكن ج الجوهر لم يكن فصلا وقد جعل سكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان القابل جوهرا فالعوض ان الجوهر جنس للجواهر يلزم دخول الجنس فيه ويستدعى فصلا ج ويلزم السر وهو جمع للاسلس فى الامور الموجوده المرتبه الى غير النهايه قوله وبهذا علم ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر لانه لو كان الجوهر جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوع جوهر ضرورة ان ج الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا فى طبيعه الفصل ويجاح الفصل الى فصل مقوم ويلزم السر وفيه نظر فان العامل الذى هو الفصل يكون جوهرا على معنى ان الجوهر صادق عليه ولا يلزم ان يكون الجوهر جنسا له لجواز ان يكون عرضا عاما له فان جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض العام لا صدق الجنس فلا يلزم السر وبهذا علم جواب الدليل الذى ذكر على ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر ومن قوله ان الجوهر جنس للجواهر يريد ان الجوهر جنس للجواهر النوعيه لها ولفصولها كما هو حال كل جنس بالنسبه الى نوعه فانه يكون جنسا للنوع عرضا عاما لفصله قال الامام على هذا التعريف سكوت لمه الاول انه تعريف للشئ بما هو اخفى منه لان كل عاقل يعلم فى كل واحد من الاجسام الثلثة كونه مجاما ومتحيزا الى غير ذلك من العبارات وان كان لا يخطر بباله الزاويه فضلا عن تصور الزوايا القائمه على الوجه الذى ذكروه فان

ذلك من الصورات العامضه التي لا تحصل الا للافراد الماكي اذا علمت الجسم ما كان
كذلك فان المعلم ان المراد من لفظ الجسم كما علم منه ان الجسم المشار اليه هو كذا وحاصله يرجع الى تفسير اللفظ وان كان المراد ان الجسمه المشار اليها بالمشاهده موصوفه بهذه الصفه كان ذلك دعوى ولا بد في اثباتها من دليل اما من الضروره او من النظر ولان الدعوى لا تمكن الا بعد تصور المحكوم عليه فتصور الجسم ما يمكن فرض الابعاد الثلثه فيه متوقف على تصور الجسم فلو اكتسبنا تصور الجسم منه لزم الدور لا يقال ان الجسم متصور لذاته ابتداء وهذا التعريف عند كمال التصور لانا نقول هذا التعريف رسمي وانه لا عند كمال التصور الثالث الجسم عندكم مركب من الهيولى والصوره ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابليه الابعاد لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان مع ذلك جزء من العامل لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل وذلك محال واذا لم يكن الصورة جزءا مما هو قابل لها لم يكن القابل للابعاد الا الهيولى فيكون الحد الذي ذكرتموه عرضيا ساويا للجسم اذ الهيولى غايه ما في الباب ان يقال الهيولى لا تقبل الابعاد الا بعد قبول الصورة اما لا يكون فرق بين الهيولى بشرط الحصه وبين مجموع الهيولى مع الحصه فالقابل هو الهيولى بشرط حصول الحصه فيها لا مجموع الهيولى والحصه ولكن الهيولى بشرط حصول الحصه فيها ليست الا الهيولى فظهر ان التعريف الذي ذكروه لا ينطبق على مذهبهم الا على الهيولى ثم قال الامام وقد يمكن ان يكلف الاجوبه عن هذا الاشكال لكن الاولى ان يقال ماهيه الجسم متصورة تصورا اوليا لان كل احد يعلم بالضروره من الجسم الكثيف المشاهد كونه محيزا متحيزا ومن ما ليس كذلك وقد عرفت ان ما كان كذلك لا يستدل معرفه وقد اجيب عن الاول بانه انما يكون تعريفا بالاخفى لو كان

كان م

تصور

تصور الجسم قبل تصور هذه الخاصه وليس كذلك فانه قد تتصور هذه الخاصه من لا يمكنه ان يعبر عنها وبوضعها وعن الثاني بان المراد ان حصه الجسم هو كذا على ان يكون المذكور معرفا للجسم ولانا نمنع انه يكون دعوى فان ذكر المعرف عند السؤال لسهل الذهن عنه الى المعرف لا لان يحترز عن المعرف ليكون ذلك دعوى وعن الثالث انه لانا نمنع انه لا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابليه الابعاد قوله لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل قلنا لا نسلم ان مع ذلك جزء من العامل لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل قلنا لا نسلم انه يلزم من كونه جزء من العامل ان يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل بل يكون مبدأ القبول هو المجموع من الصوره والهيولى ومبدأ الفعل هو الصورة ولا محذور فيه ولئن سلم انه يلزم ان يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل ولكن لا نسلم انه يلزم ذلك لو لم يكن قابلا وهو ممنوع فان الصورة لها وجود وماهيه ولماهيتها مقومات ضرورية تركبها من الجنس والفصل على تقدير ان يكون الجوهر جنسا للانواع المندرجه تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها فلا يكون لماهيتها مقومات لكن يكون لها امكان ووجود ووجوب ووجود والشيء الواحد يجوز ان يكون مبدأ للقبول والفعل باعتبار ما فيه من التعدد وقالت المعتزله الجسم هو الطويل العريض العميق اي الجسم ما يتأتى ان يوصف بطول وعرض وعمق وقال بعض اصحابنا ممن اثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى الجسم هو المركب من جوهرين فصاعدا قال المصنف لك ان حصه الجسم اظهر مما ذكر من التعريفات لان كل عاقل يعلم في كل واحد من الاجسام المشاهده كونه ذا حجم ومحيزا وان كان لا يخطر بباله الا وجه فضلا عن تصور الزوايا العائده على الوجه المذكور والطول والعرض والعمق والجزء الذي لا يتجزى فان ذلك

البحث الباني في اجزاء الجسم فنقول كل جسم اما مولف من اجسام مختلفة الطباع كالحيوان وغير مختلفه كالسرير ملا واما مولد ولا شك ان الجسم المولد اي الجسم الذي هو بسيط الطبع اي ليس فيه تركب قوي وطباع كاملا فاعل للقسمة بالفعل اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه اولا يكون وعلى كل من التقديرين اما الانقسامات متشابهة او غير متشابهة فهذه اربعة اقسام اولها كون الجسم مركبا من اجزاء متشابهة صغارا لاسم اصلا اي لا كبارا ولا اطوالا ولا سطوحا ولا فرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين وقيل لا يسمى فعلا ولكن يسمى قوة وهو ايضا مذهب طائفة من القدماء وثانيها كون الجسم مركبا من اجزاء غير متشابهة صغارا لا يسمى اصلا وهو مذهب الترمذي بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير مركب من اجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل للانقسامات غير متشابهة وهو مذهب الكلكا محد المتكلمين على الجزء الاول من مذهبهم وهو ان الجسم الذي هو بسيط الطبع مولف من اجزاء بالفعل من وجوه الاول ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا لما قبلت به وحدته واسم الوحدة بانسام الجسم لان انسام المحل يمنع انسام الحال والقائل ان يقول الوحدة من الامور الاعتبارية ليست بموجودة في الاعيان حتى يلزم من انسام الجسم انسام الوحدة القائمة به والجسم لم يكن فانسام بالفعل يرفع الوحدة اي يبطل والاسم الثاني ان كل ما هو قابل للقسمة يتميز مقاطع اجزاءه بحواص مختلفة بان كل وهم يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بحاصة غير حاصلة في الجزء الاخر فان مقطع النصف موصوف بالصفة والاصغ

بالصفة الاخرى وكذا مقطع الثلث والربع وهلم جرا فان كان لكل واحد من المقاطع المكنة حاصة بالفعل وعند الحكماء ان الاختصاص بالحواص المختلفة يوجب حصول الانقسامات بالفعل يلزم ان يكون الجسم منقسما بالفعل منقسما بعدد ملك الحواص والقائل ان يقول ان ما هو قابل للقسمة عند فرض التقسيم حواص فرضية وهذه الحواص اللازمة من الفرض لا تفني انسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض الثالث اذا قسم جسم حتى صار حصى فتوهم المتوهمين المناصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل التقسيم فقد كان الانسان موجودين قبل التقسيم فيلزم تركب الجسم من الاجزاء بالفعل وهو باطل قولا والا اي وان لم تكن هذه التوهمين المناصلين بالتقسيم حاصلة قبل التقسيم فالتقسيم يطل ذلك الجسم الواحد وهذا باطل بالبداهة فكون القسمة اعداما للجسم الاول واحداثا للجسمين الاخرين على هذا الوجه باطلة البتة ووقعت على البحر المحيط وشقت براس ابرتها او من سطح ما البحر المحيط اعدمت البحر الاول واوجدت بحرين اخرين لانه متى يوجد الانفصال في موضع شق الابرة عدم في ذلك المقدار ومتى عدم في ذلك المقدار فقد فني ما كان متصلا به وهلم جرا الى اخر البحر وفساده لا يخفى والقائل ان يقول لا امتناع في رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة بل رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة امر محسوس ولو سلمنا ان كل جسم ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من اجزاء حاصلة بالفعل ولقائل ان يقول اذا كان الوجه المذكور تاما لزمت ان الجسم ليس بواحد في نفسه ولا انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل ولم قلت الاجزاء الاسم اراده اصابت الجزء الثاني من مذهب المتكلمين وهو ان الاجزاء التي تالف منها الجسم لا اسم لها من وجوه الاول ان قلت الاجزاء الاسم لها لو كانت منتشرة لكانت ذات اجزاء بالفعل لما مر من الوجوه فكون الجسم مركبا من اجزاء

لانهاء لها بالفعل وهو مذهب النظام وكون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزأ لها بالفعل
ع لوجهين الاول ان كل عدد سواء كان او غيره فالواحد موجود فيه فاذا كان
الجسم مولفا من اجزاء غير متجزية فاما ان يحد احادا متجزية من تلك الاجزاء احاد ثمانية
اجزاء من الاجزاء التي لا تتجزأ لها وضم بعضها الى البعض فلا يخلو اما ان يزداد الثالث والسابع
اولا والثاني والرابع حتى تداخل الاجزاء وهو محال فحينئذ يمكن ان يضم الاجزاء المتماسة بعضها
الى البعض بحيث يحصل في كل جهة حجم محصل حسي مساو الاجزاء ثمانية وحينئذ يكون نسبة
حجم الجسم المولف من ثمانية اجزاء الى حجم سائر الاجسام المساوي القدر المولف من اجزاء غير متجزية
نسبة مساوي العدد الى مساوي العدد لكن نسبة حجم المولف الى حجم المولف كنسبة الاحاد
الى الاحاد لان ازدياد الحجم بحسب ازدياد الثالث والسابع والا لم يكن الثالث
عند المعدار فلو كان جسم مساوي العدد من احاد غير متجزية لكان نسبة الاحاد التي هي
متماسة اي احاد الجسم المولف من احاد متماسة الى الاحاد التي هي غير متماسة اي احاد
الجسم الذي احاده غير متماسة نسبة متناه الى متناه لان نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة
الحجم الى الحجم هف الثاني اذ لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى بالفعل غير متماسة لامتنع
قطع المسافة المتماسة بالحركة واللازم ظ الناد فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو تركب
الجسم من اجزاء غير متماسة بالفعل لتوقف قطع المسافة المتماسة على قطع اجزائها وقطع
كل جزء منها سبوق بقطع ما قبله فيكون قطع جميع اجزاء المسافة المتماسة في زمان غير متناه
هي ان لا سبق لملك المسافة اصلا الثالث ان السطح موجود بالاتفاق اما عند المتكلم
فلان السطح هي الجوهر الفرد وهو موجود واما عند الحكيم فلانها طرف الخط الموجود وطرف
الموجود موجود والسطح لا يقبل القسمة فان كان جوهرا كما هو عند المتكلم فهو الخط

لانه

لا يتحيز وجد بعد مفروض ووضع لا يقبل القسمة وان كانت السطح عرضا كما هو عند المحكم لم
يتقسم محلها لانه لو انقسم محلها لانقسمت بانقسام محلها انتفى لان الحال في المنقسم لا بد
وان ينقسم واذا لم ينقسم محل السطح لم ينقسم السطح لان محل السطح ذو وضع غير منقسم فان كان جوهرا لزم
جوهر ذو وضع غير منقسم وهو الخط وان عرضا فلا بد وان ينتهي الى جوهر ذي وضع غير منقسم
وهو الخط والعامل ان يقول السطح عرض ومحلها خط منقسم وانقسام محلها لانتفى لانقسامها
لان الحال في المنقسم انما ينقسم بانقسامه اذا كان حلوله في المحل من حيث هو منقسم اما اذا
كان حلوله في المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والسطح حال في
الخط من حيث انه لا ينقسم لان السطح انما يحل في الخط من حيث الساوي والانقطاع
والخط من حيث الساوي والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام السطح الثالث
ان الحركة الحاضرة موجودة اي الحركة لها وجود في الحال وذلك لان الحركة موجودة غير
قارة فلو لم تكن موجودة في الحال لم تكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان
والحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة لانها لو كانت منقسمة لكان احدهما على الاخر
بالوجود فلا يكون كل الحاضرة حاضرة هف واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة لم
ينقسم مافيه الحركة الحاضرة من المسافة والا لزم من انقسام مافيه الحركة الحاضرة انقسام
الحركة الحاضرة لان الحركة في احد الحدين حركة في الحدين واذا كانت المسافة التي وقعت
الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو الخط والعامل ان نقول الحركة لا
وجود لها في الحال والا لزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقا وهو لان الماضي والمستقبل
معدومان فلانا لزم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال
والا لزم من العدم في الحال العدم مطلقا قال المصنف ثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة

منقسم

والعامل ان يقول لما ثبت ضعف الوجوه الدالة على ان في الاجسام ما لا ينقسم لم
ثبت لاحال الحركة الحاصرة غير موجودة لان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل
لان الحال هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يقع فيه الحركة
لان كل حركة في زمان لانا نقول لو لم تكن الحركة الحاصرة موجودة يلزم ان لا تكون الحركة وجود
اصلا لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان حاصر والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورة
حاصرا وما ليس حصوره لا صيرورة ماضيا ولا مستقبلا فاذا لم يكن لها وجود في الحال انتفى
وجودها مطلقا والعامل ان يقول الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل هو نهاية الاول
وبداية المستقبل وليس بزمان وكذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير الا ولية اجزاءها
اذ لو كانت الحدود المشتركة اجزاء للمقادير التي هي حدود لها لكانت النسبة التي بين
نصف الى ملء السماء والنسبة الى ملء قمقم الى خمسة اسباع مثلا فاذا الحاصر ليست بحركة
وقد فرض انها حركة وهي محال هذا خلف ولانا ان الماضي هو الذي كان موجودا في ان حاصر
والماضي هو الذي كان بعضه بالقياس الى ان قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار
في الحال كله ماضيا وكذا في المستقبل وفي الان الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن ان
يتحرك الجسم فان الحركة انما تقع في زمان وليس شئ من الزمان بحاضر لانه غير قار الذات

اصح الحكماء على ثبوت الجوهر الفرد — اصح الحكماء على ثبوت الجوهر الفرد بوجوه الاول

الوجه ج — ان كل سطح مفروض فان بسيط عن سطحه اي الوجه الذي يلاقي ما على سمته غير الذي يلاقي ما على يساره
وادار كرة سطحها من جواهر فرده وحصلها احد وجهه محاذيا للشمس صار مضيئا والوجه
الاخر غير مضيء فالوجه المضيء غير الوجه المظلم فلم ينقسم لانتقال ذلك النهار
لنهاره وجهه لانتهاره في ذات الجزء فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته لانا نقول الوجهان

ان كانا جوهرين حتى المدعى لانه ح يلزم انقسام الجزء الى جوهرين وان كانا عرضين لزم حلول
عرضين مماثلين في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وهو محال
اما لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء اشنع من اربعة مسلا وصففنا فوق احد طرفيه حرف
الاخر وحركنا الجزآن على السادل حركة على السواء من اول الخط الى ان يصل كل منهما الى آخر
الخط فلا بد وان تمر كل منهما بالاخر ولا يمكن ذلك الا بعد ان تحاذيا وموضع التحاذي
لا بد وان يكون للمثنى الثاني والثالث والا لم يكونا في الحركة متساويين وح يلزم انقسام
انقسام الثاني والثالث الثالث كلما قطع الجسم السريع الحركة بحركة ح قطع الجسم البطئ الحركة
بحركة اقل منه والا اي وان لم يكن سطح البطئ بحركة اقل من ح فلزم ان يساوي البطئ السريع
في حد وضعف في اح فلزم ان يكون البطئ لاجل يخلل السكنات وقد بان فساده الرابع الجسم
الذي اجزاءه ورد كان خطه مسلسا في بعض الاوقات كل مسلة من الخط على صفة فيكون
للاجزاء التي وترية منصف الجزء المتوسط فلزم الانقسام وهو المطلوب وقد برهن
عليه بس ان كل خط صحيح منصف فالخط الذي يكون اجزاؤه وبراتبه غير منصف
الجزء المتوسط فلزم الانقسام الخامس اذا فرض خط مركب من ثلثة اجزاء على احد طرفيه ح
وحرك الخط الى يمين والجزء الى يسار فان استقل الجزء الى فوق الثاني مهيج لان الجزء الثاني ايضا
الى حيز الجزء الاول فلو كان الجزء استقل الى ما فوق الثاني يلزم ان لا يكون الجزء قد تحرك وقد فرض
انه تحرك هذا خلف وان استقل الجزء الى ما فوق الثالث فقد قطع الجزء من حين ما قطع بحركة جزء
واحد فيستلزم الزمان والحركة والمسافة اما الزمان فلانه في الزمان الذي قطع ما بحركة اقطع
الجزء من الزمان الذي قطع الجزء انصف ذلك الزمان واما الحركة فلان حركة الجزء
مقدار حركة نصف حركة ح ما بحركة واما المسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام المسافة

للطائق السادس الجوهر مشكل لانه متحيز وكل متحيز متناه وكل متناه مشكل فالجوهر مشكل
وكل مشكل اما كره او عرضا لانه ان احاط به حد واحد فهو كره والا فعرضا فان كان كره
فاذا انصم ماجوا احد وقعت مسافرج لانا نعلم بالضروره ان الكرات المصموم بعضها
مع بعض منها فرج ولا سبيل تلك الفرج احد أشكال الاجوا المصموم بعضها مع بعض حتى لا يبقى منها
فلزم الانقسام ولانه اذا وقعت منها فرج فلا كون طاقاتها الاجوا المصموم بعضها مع بعض
بالاسر فلزم الانقسام ضروره الملاقاه لا بالاسر وان كان الجوهر عرضا اى يحيط به اكثر من
حد واحد كانت في الجوز وايا فصم الجوزان كلاهما اقل من الجوز السابع اذا دارت الرحا
فيها قطع الطوق العظم البعيد من مركز الرحى جوفا الطوق الصغير الذى من مركز الرحا اما
ان يقطع اقل من جوفستم وهو الظاهر او يقطع جوا ما تساوى جوكه الطوق الصغير والطوق
العظم في السرعة والبطوء ويجوز بالضروره فانه يلزم فيه ان يكون حين ما دار الطوق العظيم
دورة دار الطوق الصغير دوراه وزياده عليها وهو خلاف المحسوس او يقطع الصغير
مارة جو ولكن اوى فسك اجوا الرحا وكذلك الزجار ذو السبع الثلث اذا
بت شعبه منها ودار السبعان الاخران بلزم انصمام الجوا وتساوى السبعتين
في الجوكره او التفكك والاخران باطلان فتعين الانقسام ثم قالوا فالجسم
متصل في نفسه ثم قال الحكماء الثابت بالسماع كون الجسم مولفا من اجوا
لا تجزى مساسه او عرضا مساسه لزم ان يكون الجسم متصلا في نفسه كما هو محسوس فاذا
بطل كون الاجوا حاصله بالفعل بت كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو متصل في الحس
لكنه ليس مما لا ينقسم بل هو قابل الانقسامات بوجه من الوجوه اما بحك وقطع واما
بوهم وفرض واذا لم يكن تاليف الجسم من اجوا لا تقبل القسمه يجب ان يكون احد وجوه

هذه القسمة لا سيما الوهميه والفرضيه لا تقف الى غير النهايه فمحل الجسم الذى هو متصل الانقسامات
لا نهايه لها وهو القابل للانقسامات ليس الاتصال لان الاتصال عدم عند الانقسامات
والعابل للانقسامات يجب ان يبقى مع المعدوم المحال لان العابل للشئ الموجود
بالمعدوم يجب تقائه الموصوف عند وجود الصفه فالعابل للانقسامات شئ اخر غير الاتصال
سمى الاتصال والاتصال وسمى ذلك العابل للاتصال والاتصال هيولى وماده وسمى
الاتصال صوره ثم قال المصنف واعلم ان دليل الفرقتين منع الانقسام النفلى ودفع القسمة
الوهميه فان دليل المتكلمين منع القسمة النفليه ودليل الحكماء وجب القسمة الوهميه وادعى الحكماء ليس
الانقسامات القسمة الوهميه فلا ساقض من الفرقتين بالقسمة لجواز ان لا ينقسم اجوا الجسم فعلا وينقسم
وهما وفرضه نظر فان المتكلمين زعموا ان تلك الاجزا لا سبيل الانقسام لا كسر او لا قطع ولا وهما
ولا فرضا ثم قال المصنف لا نقال القسمة الوهميه مبداءه الى جواز القسمة الانفكاكيه لان الانقسام
الفرضي للجسم مساملة فان القسمة مانواعها اى بالكسر والقطع والوهم والفرض تحدث
في المقسوم انقسمة تساوى قطاع كل واحد من الاثنين قطاع الاخر وقطاع الخارج
المواجي في النوع فصح من كل اثنين منهما ما يصح من اثنين اخرين فصح من المساوين
من الانفصال الرافع للاشتمال الانفكاكيه ما صح من المتصلين وبالعكس اى صح من
المتصلين من الانفكاك الرافع للاتصال ما صح من المساوين فلزم جواز القسمة
الانفكاكيه لانا نقول انما يلزم ذلك لو كانت الاجوا المفترضه متماثله وهو ممنوع فانه يجوز
ان يكون الجسم مركبا من اجوا مختلفه بالمائيه فلا يلزم ان يصح ان من كل اثنين منهما ما يصح من
اثنين اخرين ولئن سلم ان الاجوا المفترضه متماثله فجوز ان يكون تلك الاجوا المتشخصه
متشخصات عارضه عن الانفكاك فتكون تلك الاجوا قابله للاتصال بعضها بالبعض

والانفصال بعضها عن بعض ولقائل ان يقول الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة نوعيه محصله فلا يحلف بعضا ما في الافراد فامتداد البسط الواحد الذي يسمى دهما لا كامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسط او بعاره فبعضي كل منهما بعضي الاخر ولزم الخط واما كون الاجزاء متشخصه بمحات عامه عن الامتداد فهو سلم فانه خارج عن طبيعة الامتداد وهم يحورون امتناع الامتداد بسبب عائق خارج عن طبيعة الامتداد ثم قال المصنف وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال الاتصال وصف الجسم والانفصال بعد الجسم والعامل لهما هو الجسم فان الاتصال والانفصال عرضان متعاقبان على الجسم فذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال ولقائل ان يقول اذا ثبت ان الجسم متصل في نفسه لم يكن الاتصال اي الامتداد عرضا حالا في الجسم بل يكون الامتداد مقوما للجسم

فروع الاول حال والصورة فرع على تركب الجسم من الهيولى والصورة

فروعا اربعة الاول ان الصورة لا تنفك عن الهيولى الثاني ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الثالث في كيفية احدهما بالاخرى الرابع في اثبات الصورة النوعية الفرع الاول قال الحكما الصورة لا تنفك عن الهيولى لوجهين احدهما ان الصورة لا تنفك عن الساهي والشكل لان الصورة مساهيه لساهي الابعاد فلا تنفك الصورة عن الساهي وكل ما لا تنفك عن الساهي لا تنفك عن الشكل لان الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها فالشيء الذي يلزم ان يكون ذا شكل والصورة مساهيه في ذات شكل فالصورة لا تنفك عن الساهي والشكل والموجب للساهي والشكل ليست الحيثية العامة ولا شيء من لوازمها

تعلق م

والا لتساوى الجزء والكل في الساهي والشكل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو كان الموجب لها الحيثية العامة او شيء من لوازمها لكان كل ما من الصورة يعرض بلزمه ما يلزم الكل من الساهي والشكل واما بطلان اللازم فلانه لو ساوى ج الصورة وكلها في الساهي والشكل فلو فرض اقل قليل من الصورة لكان الموجود منها والمفروض اكثر منه وج لا يكون الجزء ولا الكل ولا القلة ولا الكثرة فجميع فرض الكل والجزء في الاصل فان وصفها يستلزم رفعها وليس الموجب للساهي والشكل العامل المباشر لانه لو كان الموجب للساهي والشكل الفاعل لاستعلت الصورة الجسمية بالانفعال وقبول الفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض واللازم باطل فالملزوم من قبول الانفعال والوصل والفصل بين لوازم المادة المستلزمة لوجودها فالموجب للساهي والشكل هو الحامل اي الهيولى بما فيه من الصفات التي بها استعدادات مختلفة فعلم ان الصورة لا تنفك عن الهيولى و ثانيهما ان الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية ابدا وكل ما يقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الانفكاكية وكل ما يقبل القسمة الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقرير هذه المقدمات الثلث فالجسمية لا تنفك عن المادة الفرع الثاني ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين الاول ان الهيولى لو تجردت عن الصورة ذات وضع اي كون بحيث يمكن الاشارة الحسية اليها واتصفت في جميع الجهات كانت الهيولى باتحادها عين الجسمية جسما ذا حجم وهو ج لانه يلزم ان يكون للهيولى هيولى وان لم تتصف في جميع الجهات كانت الهيولى سطحا ان لم تتصف اصلا وخطا ان اتصفت في جهة واحدة وسطحا ان اتصفت في جهتين واللازم بط اما الشق فلانها لا يمكن ان يكون الا حالا في غيرها والا لكانت ج لا تجري والهيولى

٢ اي ما ليس حالا والمحلا للصورة

لان الهيولى ج حجم وكل حجم هيولى فالهيولى هيولى ج

لامكون حالا في غيرها فهي ليست نقطة ولما الخط والسطح والجسم التعليمي فلكونها متصلة الذوات
قابلة للانفصال يكون محاجة الى حامل فهي غير الحامل وان تجردت الهيولى عن
الصورة غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص بامكان
غيره فيخرج الحامر ملاوضع وانما قلنا اذا لحقتها الصوره تصير ذات وضع مخصوص
لانه اذا لحقتها الصورة فان لم يحصل لها وضع يلزم وجود الجسم ملاوضع وهو محال بداهة
العقل وان حصل لها جميع الاوضاع يلزم حصول الجسم الواحد في مواضع متعددة وهذا
ايضا محال بداهة العقل وان حصل لها وضع ما غير معين يكون ح ايضا بديهي العقل فتعين
ان تصير ذات وضع مخصوص وانما قلنا بامكان غيره لان ذلك الوضع ليس اولى
بهامن غيره فكما امكن ذلك الوضع امكن غيره فيخرج الحامر من غير خروج وانما قلنا ان ذلك
الوضع ليس بهامن غيره لانه لوكان ذلك الوضع المخصوص اولى بهامن غيره
فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة وهو محال لان الهيولى قبل اولى م
لحوق الصورة غير متعلقة بالوضع الذي حصلت فيه الصورة فلا يكون هذا الوضع
اولى بهامن غيره اوكانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهيولى وهذا ايضا
ح لان الهيولى تتساوى نسبتها الى جميع الاوضاع التي تنضمها الصورة الى يلحقها
فحينئذ لا يكون متساوية النسبة اليها بحسب الصورة فلا يحصل الاولوية فثبت ان ذاتها ويجب م
ذلك الوضع المخصوص ليس اولى بهامن غيره فحصوله لها بعض يرجح الحامر ملاوضع وهو
ح وثانيا ان الهيولى لو تجردت عن الصورة الجسمية لكانت موجودة بالفعل ولكانت
مستعدة للصورة والواحد لا يعطي قوة وفعلا فيكون للهيولى ما يعطي هذه الصورة وما
يعطي هذه الصورة هو الهيولى فيكون للهيولى هو الذي هو النزع الثالث في كتبه تعلق الهيولى

بالصورة لما ثبت ان كلا من الهيولى والصورة لا يمسك عن الاخرى بل لكل منهما افتقار
الى الاخرى لا على وجه يلزم الدور فالهيولى متقومة في تقاضها وتحرزها الى الصورة لا من حيث انها
هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما لانها لو لم تكن الهيولى متقومة في تقاضها وتحرزها الى
الصورة لكان الهيولى موجودة مجردة بدون الصورة وهو محال لما سبق والصورة تحتاج الى
المادة في صنفها وشخصها من حيث هي هذه الهيولى احتياج المعلول الى العلة القابلة فان
الهيولى علة قابلة لشخص الصورة فان تشخص الصورة وتعينها بالاين والكل والمتى
والكل بسبب الهيولى من حيث هي حاملة وقابلة لها فظهر احتياج كل منهما الى الاخرى
لا على وجه الدور النزع الرابع في اثبات الصورة النوعية المادة لا يخلو عن صورة اخرى
لان المادة لو خلت عن صورة اخرى لما احتملت الاجسام في الهيئات والاكمنة و
الكميات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعة والتشكل
والتشكل بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات او بعسر وهو اللازم للاجسام
اليابسة من العنصريات او امتناع قبول التشكل والشكل وهو لازم للتشكلات واللازم
باطل لتحقق احتمال الاجسام في هذه الهيئات والاكمنة والكميات فان الملازمة
ان هذه الهيئات والاكمنة والكميات محتملة غير واجبة لذواتها فهي اما ان يجب لعلل تقتضيها
او لا يمكن ان يقتضيها الصورة الجسمية المشابهة في جميع الاجسام فلا يكون شيء منها محتملة ولا الهيولى لان
القابل للشيء لا يكون فاعلا لما يحله فعلها او امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب
ان يكون تلك الامور مغايرة للهيولى والصورة لان المغايرة نسبة الى جميع الاجسام
على السواء ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية بسهولة
قبول الانفصال والوصل وغيره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمكن ان يحصل

من عمران يكون موصوفا باحد هذه الامور فلو كان المادة خالية عن هذه الصورة
لما احتملت الاجسام في هذه السماوات ضرورة اذ المعلول عند ما فاعلة واعلم
ان مآل هذه الكلمات اي اثبات الهيولى والصورة الجسمية والنوعية واستلزام انفكاك
احدهما عن الاخرى على بني الفاعل المختار والحق ثبوت الفاعل المختار وعلى تقدير ثبوت
فاعل المختار فوجود كل من الهيولى والصورة دون الاخرى وجائز اختلاف الاجسام
في السماوات والامكنة والمكسبات والاوضاع من غير الصورة النوعية ومع التنزل
بني الفاعل المختار فللمعترض ان يعترض على كل من هذه المطالب اما على الوجه الاول
من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان استلزام انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فان
تحقق اتصال الصورة الجسمية بشيء من غير هيولاها بان يقول الموجب للساعي و
المتشكل هو الفاعل المختار قوله لو كان الموجب للساعي والمتشكل الفاعل لما انفكت
الصورة الجسمية بالانفصال واللازم باطل قلنا لم يظهر اللازم فانه يجوز
انفعال الصورة الجسمية بشيء من غير هيولاها فان كون الجسم قابلا للساعي والمتشكل
لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل فان الاشكال قد تحصل من غير انفصال
الجسم كاشكال السمعة المتبدلة بحسب السكلات المختلفة ولقائل ان يقول الساعي
والمتشكل في الاجسام لا تتصور الا باتصال بعضها بالبعض وانفصال بعضها عن
البعض والاتصال والانفصال لا يحتمل بدون الحامل واما على الوجه الثاني فللمعترض
ان يجوز عدم استلزام قول القسم الرابع قول القسمة الاشكالية لما مر
ولقائل ان يقول الجواب عن المنع انفا قد مر اما على الوجه الاول من الوجهين الذين
على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز اقتضاء المادة المجردة

وضعا معينا شرط اقتران الصورة بها سابقا ولقائل ان يقول لانم ان الهيولى ان تجردت
عن الصورة عروضات وضع فاذا لحقتها الصورة وصارت ذات وضع مخصوص لم
امكان عروض الخارج من عروض واما نلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص الهيولى
فقط واما اذا كان المقتضي للوضع المعين للمادة المجردة بشرط اقتران الصورة بها كمون
الهيولى في حال تجردها متصفة باوصاف تعاقبه بعضي احدها تخصصها باحد الاوضاع
الممكنة عند حصول الصورة فيها لم نسلم ترجح الخارج بلا مرجح والعالم ان يقول الهيولى الموصوفة
بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع ففي غير مجردة وان لم تخصص بشيء فمستلزم الاوضاع
الى جميع الاوضاع واحدة فلم نسلم ترجح الخارج بلا مرجح واما على الوجه الثاني من الوجهين
الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز كون الواحد مبدأ
كثير تقريره ان تعالى لم لا يجوز ان تكون الهيولى مبدأ للقوة والنفس على تقدير تجردها عن
الصورة وتكون موجودة بالنفس قابلة للصورة حوله نلزم ان تكون الشيء الواحد مبدأ الكثير
قلنا لم نسلم انه لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مبدأ الكثير وما ذكرتم على ان القائل ليس
الزاما على ان مبدأ كون الهيولى بالنفل ليس نفس الهيولى بل مبدأ كونه بالنفل هو الموجد
لها واما على الدليل الذي ذكر في اثبات الصورة النوعية فللمعترض ان يطالب الحكماء
بما يوجب احتلاف الصورة النوعية بان الاجسام كما احتلت في الاعراض التي
ذكرتموها قد احتلت في الصورة التي جعلتموها مبادي تلك الاعراض فلو كان
اختصاص الاجسام بتلك الاعراض بحسب ان تكون صور نوعية لكان اختصاصها
بتلك الصور يوجب ان تكون صورا اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاولى فلزم
التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصري المعين بالصورة المعينة انما كان لان المادة

بان م

في بيان عدم جواز التسلسل في العلل والمعلولات غير

قبل حدوث ملك الصورة فيما كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت
المادة لقبول الصورة اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها النوعية فلان
لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الاخر وكل مادة لا تقبل الا الصورة
التي حصلت فيها فلا يعترض ان نزعم ان ما يحصل نوعا لاختصاص الجسم المعين
بالصورة المعينة من الاحوال العنصرية السابقة ومن اختلاف المواد الفلكية سبب
لاختلاف الاعراض والهيات فنقول ان الاجسام العنصرية انما اختصت كل
واحد منها بالكينة المعينة لانه كان قبل اتصاف تلك الكينة موصوفا بكينة
اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكينة اللاحقة واما الاجسام الفلكية فانما
تخص كل واحد منها بكينة معينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكينة وح نسقط الحاجة
الى اثبات هذه الصور ولعايل ان تقول لسنا للمعترض ان نطالبهم بما يوجب اختلاف
الصورة النوعية لان الصورة النوعية تحصل الجسم بما نزعم ومع ان تحصل الجسم
من عمران ستوم ما احد هذه الصور والاعراض المذكورة تخصص بالجسم المعين
بعد تحصله بالصورة النوعية فلا تعني الصورة النوعية ما تضمنه الاعراض
المذكورة من الاسناد الى ما هو مقارن للجسم بل تعني اسناده الى الفاعل المقارن

المقالة الثالثة في احواله — المبحث الثالث في اقسام الجسم الاجسام
اما بسائط او مركبات وذلك لانه اما ان لا يكون فيه تركيب قوى وطبايع او
فيه تركيب قوى وطبايع فان لم يكن فيه تركيب قوى وطبايع فهي البسائط
كالماء والهواء وان كان فيه تركيب قوى وطبايع فهي المركبات كالنبات
والحيوان والبسائط كرة الكل والكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة

يكون المخطوط المخرجة منها اليها في جميع الجهات متساوية والكل الذي يحصره السطح بالطبع
هو الكرة لان المقتضي لسطح هو طبيعة وهي واحدة وقابله هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد
وتاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب ان يكون كرة والا لاختلفت
مسافاته والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي جهات مختلفة وسمي البسائط
الى فلكيات وعناصر والفلكيات اما افلاك واما كواكب وطرق اثبات
الافلاك الاسدلال بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الاصول الحكمية
وهو اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات ويتحرك ما يحويه على العرض ووجوب
الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها واسباب الخرق
والالتيام على اختلافها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة للاخر والافلاك
الكلية السبعة بالارصاد على الوجه الذي انتهى الناظرون فيه بحيث بقي بعضها بعض بحث
ما سوى مقعر الحاوي محدب المحوي ومراكز الجميع مركز الارض واحد منها غير مكوكب محيط
بالثمانية الباقية يحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس والعرش
المحدد والجسم المحيط سائر الاجسام والمحدد للجهات ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام
متناهية لما سبق فيكون جسم ونهاية الاجسام والجسم الذي هو نهاية الاجسام يجب
ان يكون محيطا بالكل والا لكان ما سوى على تقدير الثاني الجهة موجودة ذات
وضع لانها اشار اليها اشارة حسية ومقصد للتحرك بالوصول اليه وكل ما هو اشار اليه
اشارة حسية ومقصد للتحرك بالوصول اليه يكون موجودا غير مجرد اي ذو وضع فالجهة
موجودة غير مجردة عن المادة اي يكون ذات وضع قوله بالوصول اليه اشارة الى جواب
دخل مقدر توجيهه ان تقال لانا نمنع ان كل ما هو مقصد للتحرك يجب ان يكون موجودا

فان الباض مقصد للتحرك من السواد اليه وليس بموجود مؤثر الجواب ان كل ما هو
مقصد للتحرك بالوصول اليه لا يحصل كون موجودا والمتحرك من السواد الى البياض
مقصده يحصل الباض لا الوصول اليه والجهة ليست بجسم لان الجهة ليست بمستقيم و
كل جسم مستقيم واما قولنا الجهة ليست بمستقيم لانها لو كانت مستقيم فاذا وصل المتحرك الى ما
فرض انه اقرب الجزئين من التحرك فان وقف فهو الجهة لا ما بعده فيها فرضنا جهة فوق
جهة لا هو وان لم يقف فلا يخلو اما ان يتحرك عن الجهة فكذلك اي وصل اليه هو الجهة
لا هو الجهة واما ان يتحرك الى الجهة فالجهة ما بعده فما فرضناه جهة لا يكون جهة فان قيل
المستقيم غير محاصره فانه يجوز ان يتحرك في الجهة لا عليها او اليها اجيب بان المتحرك في الشيء
المستقيم اما عن جهة او الى جهة وهو دون القسمان الاولان والشيء الذي وقعت فيه الحركة هو
المسافة لا الجهة واذا كانت الجهة موجودة غير محدودة وليست بجسم يكون حسابه في الجهة
على قسمين قسم معدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا معدل وهو المحكم
بالطبع وهو فوق وسفل والجهات المعتدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد
ويمكن ان يفرض في جسم امتدادات غير متناهية يكون كل طرف منها جهة والحكم بان
الجهات ست مشهور وليس بحق والمحدد للجهتين بالطبع جسم واحد فان الجهتين بالطبع
اعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما ويحددهما لان الجسم حسابه غير متناهية بالقوة
هذا والجسم لا يتوهم متناهيا بغير فيكون ذلك الغير جهته ومحدده ولما كان الجهة ذات
وضع يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدد ولا يكون وضعها في خلا لامتناع وجوده
ولا في ملأ لتشابه بان يكون بعض حدوده المفروضة فوقية وبعضه جهة اخرى مقابلة لها
لعدم اولوية بعض تلك الحدود بان يكون جهة وبعضها جهة اخرى مخالفة لها بالطبع فيعين

وجه الاعتراض للامام ؟

لان

ان يكون بشيء مختلف خارج عما شاء وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب
كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من الجسم ويجب ان يكون المحدد للجهتين جسم واحد
اذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض بل جسمان مساسان في الوضع تحت القرب
بما دون البعد فان كل واحد من الجسمين لا يحدد به الا القرب منه ولا يحدد البعد
عنه فاذا لا يحدد الجهتان بكل منهما والمحدد يجب ان يحدد جهتين معا وان تعدد
واحاط احدهما بالاخر فيكون وقوع المحاط في التحديد حشوا واقعا في التحديد بالوصف المحيط
وهذه كاف في تحديد الجهتين اذ يحدد القرب بمحيط والبعد بمركزه الذي هو البعد
عن محيط فتعين ان يكون المحدد للجهتين جسما واحدا فاما ان يحدد به الجهات
من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد والاول غير ممكن لان الجهتين المتقابلتين
بالطبع يجب ان يكون بينهما في امتداد الجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد
بالمركز اي القرب بمعنى ان يحدد بما يعادله اي البعد لان البعد عنه ليس بمحدود بمعنى
ان للحد اما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له مركزا
ومحيطا يحدد جهة القرب اعني ما يحيط وجهة البعد اعني السفل بما بعد عنه
وهو المركز وهذان الوجهان متضادان جسما محيطا بالكل اما اولا هو الفلك التاسع
فلان الجسم المحدد للجهات بسيط لانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطباع لصح
الانحلال عليه فان كل جسم مركب من اجسام مختلفة الطباع يصح انحلال اجزائه
التي هي اجسام مختلفة واسعالها الى اجزائها الطبيعية والانحلال بالحركة المستقيمة
المتوجهة من جهة الى جهة اخرى فالجهة لا بد لانتهاء يجب كون الجهات متقدمة على الجزء
الجسم المتحدد بها على ما فكون الجهة لا بد فلا يكون المحدد محددا هذا واذا كان المحدد

بسطا كمون كرما ما عرفت ومن هذا علم ان محدد الجهات ليس فى طباع يستقيم
والا كان الجهة لا نهايه فلا يكون للمحدد محدد اذ الشاك الارصاد شاهدة على ان الافلاك
والكواكب تحرك بالحركه اليوميه السريعه من المشرق الى المغرب وحركات اخر
معاوده فلا بد من جسم يحيط بها ويحركها حركتها اليوميه وهذا يدل على فلك تاسع
ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام واما البعض الباقيه فيدل عليها احتلاف حركات الكواكب
واتساع تحركها بالذات لاستحاله الخرق على الافلاك فيجب ان يكون الاعظم فلك الثوابت
المحرك بالحركه البطيئه من المغرب الى المشرق على قطبين وسطح غير قطبى الفلك
الاعظم ومطحه ويسمى فلك الروح ايضا ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك مريخ
ثم فلك الشمس على راى ثم فلك الزهره ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعه
تسمى ممثلات لفلك الروح وهذه هى الافلاك الكليه واما الافلاك الجزئيه فكل من
الافلاك الكليه التى للكواكب السبعه السياره غير الشمس يشتمل على فلك تدوير
غير محيط بالارض فى تخن الحامل المركز بحاس محدبه سطحى على قطبين يسمى البعد بهما
عن مركز الارض فى دوره واقربهما اليه حضيضا وفلك خارج المركز عن مركز الارض محيط
بالارض منفصل عن الممثل بحاس محدبا بهما ومقعرا بهما على قطبين يسمى البعد بهما عن مركز الارض
اوجا والاقرب منه حضيضا واما الشمس فانها يمكن فيها احد العلكين اى خارج المركز
او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر لكن بطليموس راى اشتمال الحامل لها
اولى وقد اسس العطارد فلكا اخر خارج المركز فلعطارد فلكان حاملا خارجا المركز
يشتمل الممثل على احدهما استمال سائر الممثلات على اشالها وهو المسمى بالمدبر و
يشتمل المدبر على الاخر استمال المثل على اشالها وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير و

واستوا للتمر فلكا اذ مستملا على فلكه خارج المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك
بالحامل ومجمل الممثل بالحامل ويسمى ممثله بفلك الحوزهر فتكون جميع الافلاك
اربعه وعشرين عشره منها موافقه للمراكز بالمركز الارض وثمانيه خارجه المراكز عن مركز
الارض وستافلاك تدار بحركه الفلك الاعلى بالحركه الاولى اليوميه السريعه
وبحرك ما دونه بحركه وبحرك فلك الثوابت بالحركه الثانيه البطيئه وبحرك ما دونه
بها ولكل فلك من الافلاك الباقيه حركه خاصه الا للممثلات السبع التى فوق القمر فانها لا
تحرك غير الحركتين المذكورتين واما الكواكب فتسعه منها سياره فى كل فلك على القدر
الذى ذكر ومن السياره خمس سحره وهى غير الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصوره وقد رصد
منها الف ونيف وعشرون كوكبا كلها فى الفلك الثامن وهو فلك الروح ويمكن ان
يكون فى افلاك كثيره قال المصنف والعاقل ان يقول ان سلم استحاله الخرق فلم لا يجوز ان
يكون لكل كوكب نطاق منفصل من تخن فلكه سمكه يكون قطر تخنه مساويا لبعد الكوكب
يحرك سمت فيحرك الكوكب او يحرك النطاق باعماد الكوكب على ذلك النطاق
وهو مذهب الخرق ولما ذكرنا ومن اطلع على الهيئه واعرف الاصول الى شتى اعلمها سائل
الهيئه علم ان هذا الاعتراض ساقط زعان الاول زعان على وجه د
الافلاك التسعه الاول ان الافلاك باسرها شفافه اى لا لون لها لانها لو كانت ملونه لحجبت
الابصار عن رويه ما وراءها لان شان الملون ان يحجب الابصار عن رويه ما وراءه واللازم
ظاهر الفساد فان الكوكب قد نراه فيما نظر فان الماء والزجاج والبلور لكونها مرئيه
ملونه مع انها لا تحجب عن رويه ما وراءها وان سلم فلا محيص فى الفلك الثامن والتاسع لان
ما وراء الفلك التاسع ليس بشىء فالمستدل على كونه سنافا والتاسع وان كان وراء

ينتهى للزيادة ٩

الثامن لكن ليس عليه كوكب ليستدل على كون الثامن سفافا والعامل ان يمنع كون
الماء والزجاج والبلور التي لا يحجب عن رويه ما وراءها ملونه وكونها مرئيه لا تقتضي
كونها ملونه فان المرئي غير منحصر في الملون فان كل ملون مرئي من غير عكس
ولو ان معول الفلك الثامن والتاسع لوكانا ملونين لكانا مرئيين واللازم بط فالملزوم
مثله والافلاك باسرها لا حاره ولا باردة اذ لو كانت حاره او باردة لكانت في غايه
الحراره والبروده فان الطبعه لما اقتضت شيأ ولم يكن لما عائق حصل ذلك الشيء على
اتم ما يمكن واذا كان كذلك استحال الحر والبرد على عالم العناصر بسبب محاورتها لها
واللازم بط فالملزوم مثله وهذا الاستدلال ضعيف فان الحراره لها انواع مختلفه
بالحقيقه متحول عليها الحراره بالتشكيك فجوز ان يكون طباع الافلاك اقتضت
نوعا او انواعا لا يكون في غايه الشده وكذلك البروده وعلى تقدير ان يكون
الحراره او البروده فيها في غايه الشده لا يلزم استيلاء الحراره او البروده على عالم العناصر
لجواز ان لا يكون لها تاثير بالحراره او البروده فيما هو ادنى منها والاولى ان يعلل الافلاك
باسرها لا حاره ولا باردة ولا موصوفة بما هي اليها والا لكان فيها صاعدا وهابط فيكون
قابله للحركه المستقيمه وليس كذلك لما سبق والافلاك باسرها لا سيله ولا خشنة
لا مطلقه ولا مضافه والا لكانت قابله للحركه المستقيمه والافلاك باسرها لا رطبه والا يابسه
والا لكانت قابله لسهوله التشكل والالتصاق وغيرها فكون قابله للحركه المستقيمه لان
سهوله التشكل والالتصاق وغيرها لا تتم الا بالحركه المستقيمه لانها تستلزم حول الحرق والالتئام
والاتصال والانفصال المستلزم للحركه المستقيمه والافلاك باسرها غير قابله للحركه
الكيفيه لا التحلل والتكاثف ولا النمو والذبول لانه لو زاد محدب الفلك المحيط بالكل

قول م

لزم

لزم ان يكون جوده طلا وموجه ومعوجه مسلسل محدبه في الطبعه النوعيه فيحمل على معوجه
ما يحال على محدبه واذا لم يعرف معوجه بالزياده والنقصان اسم بغير محدب المحاط بالزياده والنقصان هو
والالزم الداخل على تقدير الزياده والحلا على تقدير النقصان وكذا اسم بغير معوجه المحاط
بالزياده والنقصان لان معوجه مسلسل محدبه في تمام الماهيه وهو احتمال الفساد والخطا
لان اسماع ارد ماد محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام للاداء بل لعدم الحر الذي
هو شرط ازدياد الحجم ولا يلزم من ذلك ادراك المعوج في الاسماع لان الشرط الذي
هو الحر متحقق ودفع هذا الاحتمال بان الغير في المعوج بالزياده والنقصان يستلزم الداخل
والحلا وهما محالان ليس بمستقيم فانه يجوز الزياده والنقصان بالتحلل والتكاثف
فلم يلزم لا الداخل ولا الحلا والاولى ان يقال لست نتكلم في تحركه الكم المستديره للحركه المستقيمه
الثاني انها متحركه الزعم الثاني ان الافلاك متحركه لان الاجزاء المفروضه
في الافلاك متماثله لان الطباع التي للاجزاء المفروضه متحده لان الافلاك بسائط فلا تقتضي
امورا مختلفه فصح لكل واحد منها من الرفع والوضع ما حصل للاخر فلا يكون شيء من الرفع
والوضع واجبا من طباع الاجزاء المفروضه فالبعده عنها جائزه وذلك البعده لا تصور الا
بالميل لان الحركه بدون الميل ممتنع فجوز ان يكون في طباعها ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركه
المستديره لم يكن في طباعها الا الميل المستدير فوجب ان يكون في الافلاك مبدأ ميل
مستدير بالفعل لان المبدأ القابل الطباعي من مقومات الافلاك وجب ان يكون المتقوم
للجسم بالقوه عند حصول الجسم بالفعل ووجود مبدأ الميل المستدير في الجسم البسيط دال
على انه يجب ان يصدر عنه على ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي انما يمنع
اذ لا عائق عن الحركه المستديره من خارج الا وميل مستقيم او ذو ميل مركب يسع وجوده

عند الاحكام السماوية ووجود الميل بالفعل وعدم العائق مدلان على وجود الميل بالفعل فقط
ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة واعلم ان من كل واحد من اجزاء الفلك
على وضع معين وفي حيز معين من اجزاء الكل مع جواز وضع اخر وحيز اخر غيره لزم الترجيح
بلا مرجح لان الاجزاء المفروضة متماثلة في تمام الحقيقة واللازم بط فالمتبوع كل واحد من اجزاء الفلك
على وضع معين وفي حيز معين فتحرك بالمركز المستديرة قال المصنف وهذان البرهانان الدالان
على ان الافلاك متحركة بالاستدارة معتوضان بالعناصر لان الاجزاء المفروضة في العناصر
متماثلة والعناصر غير متحركة بالاستدارة والعامل ان سهل العناصر فيها مبدأ ميل مستقيم
بالطبع فيمتنع ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير لامتناع ان يكون البسيط في طباعه مبدأ
ميل مستقيم وفي طباعه ما يعوقه عن ذلك بخلاف الافلاك فان المركز المستدير فيها
ممكنة فلم يمكن في طباعها ما يمنع الميل المستدير واما الكواكب

واما الكواكب فمن احسام بسيطة سماوية مركوزة في الافلاك مضيئة بالذات الا
القمر فانه يستمد الضوء من الشمس ويسمى لمعان نوره بحسب قربه وبعده من
الشمس لاتصال فلك القمر كرة مضي احد وجهيها وتظلم الوجه الاخر وتحرك على مركزه
وكرة مساوية لكرة فلك القمر بحث يكون عند الاجتماع وجه المضيء تمامه الى الشمس والمظلم
تمامه الى السماء فاذا تحرك فلك القمر تحرك هذه الكرة اعني كرة مساوية لكرة الفلك
فتظهر لنا طرف من الوجه المضيء ونزول هذا القدر مما الوجه المظلم من الطرف الاخر
عما في كل يوم فيزداد ظهور الوجه المضيء حتى يتم كرة الفلك نصف دوره فحينئذ تكون كرة
الكرة نصف دورة وذلك عند الاستقبال فتظهر الوجه المضيء تمامه لنا فنرى بدرا واذا
اصبح هذا لم يحصل الحرم ان نور القمر مستفاد من الشمس لانا نتول المحسوس يكذب هذا

الاحتمال لان المحسوس انما هو عند الاستقبال وعند الاستقبال وجه المضيء تمامه الينا
فحيلولة الارض منه ومن الشمس لا تضيء بخلافه واما العناصر والعناصر
فاربعة النار والهواء والارض والماء وذلك لانه اما ان تحرك عن المركز او الى المركز والاول
اما ان يطلب بعد فلك القمر اولا والاول هو النار والثاني هو الهواء والثاني اي الذي
تحرك الى المركز اما ان يطلب المركز اولا والاول هو الارض والثاني هو الماء فالنار
خفت مطلقا جاريا بس محدودة حماس لمعرفة فلك القمر اما انها خفت مطلقا فلانه
يطلب بالطبع ان يكون فوق العناصر واما حرارة النار فظاهرة محسوسة فان النار
الى عند ما تحالطه ما يتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار الصرفة
بالطريق الاولى واما يوستها فالذي يدل عليها انها مغنية للرطوبة للتلطيف و
التصعيد لانا نجد انها ما يبسة في نفسها وفعل انها رطبة لانها تسهل القبول للشكل بسهولة
الركوبة فنقول ان التي تكون كذلك اي النار التي عند ما يجاز ان تكون ذلك بسبب
مخالطة اجزاء الهواء لها ويحتمل ان تكون النار البسيطة فيها مس ما اذا صعدت الى الهواء
واستدلال الشيخ الرئيس في الاشارات على يوسة النار بالصاعقة بان النار اذا احدثت
وفارقتها سحونة ما يكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب الصاعق فتولد الاجسام
الصلبة من النار بعد جمودها ومفارقة سخونتها عنها يدل على انها ما يبسة وهذا انما يسلم لو
تولد الصاعقة اعني الاجسام الصلبة الارضية التي تقذفها السحاب من النار لكن فيه
نظر فان الشيخ حكى في بعض اقواله ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من
الارض المحتبسة في السحاب والنار مختلفة لانها لم تكن سارة لما وراءها من الكواكب
وانما النار عندنا لكنها كانت اقوى كان ملوبها اقل وذلك اصول السهل وحيث

عن مادة الجسم المجاور لها
وهو نظر اذ يجوز ان لا تكون
افناء الرطوبة ح

النار قوية سي سعاد لاسع لها طل ومكانها الطبعي ان يكون فوق الهوا بان يكون ساملا
للهوا مسمولا لمعه طلك النار والهوا احفت مضاف اي بحوجهة الفوق ولا تنتهي
الى معه طلك النار حار رطب اما حراره فبالنسبه الى الماء واما بالنسبه الى النار فظا
يكون سدده كحراره النار والذي يدل على حراره الهوا بالنسبه الى الماء ان الماء تشبه
بصوره تبخارا اذا سخن ولطف ولو لم يكن اسخن من العالم لكن احف والطف منه
والهوا المجاور لابداننا يحس برده لانه ممزج بابخره احلطت به من الماء واما
رطوبه الهوا وهوانه ذا كيفيه يسهل بسببها الشكل وتركيبه بسهوله فظاهره وهو
مسمول لمعه البارد شامل للماء والارض وللارض مسمول مطلق اي بحوجهة المركز كحث
يكون مركزها منطبقا على مركز العالم باردة ما بسه اما سوسها فظا البارد وتهافظا فانها
لو خلت وطباعها ولم تسخن بسبب غلب ظهر عنها باردة محسوس ومكانها الوسط
بحث مطبق مركزها على مركز العالم والماسمل مضاف اي بحوجهة المركز ولا منتهى اليه
بارد رطب ورطوبته والماء محيط بثلاثة ارباع الارض وكان حقه ان يحيط بالارض
كلها لانه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات
الفلكيه سال الماء الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعه فصار الماء والارض لمنزلة كره
واحده وذلك حكمه من احدث ورحمته منه ليكون مثابة للنبات ومسكنا للحيوانات ثم
ان العناصر ما سرتا كاسه وفاسده سعلب كل منها الى الاجزاء التي تخلع صوره وتلبس
اخرى وهو الكون والفساد والاسعلاب الى الملاصق بلا وسط كاسعلاب الماء الى
الارض فان بعض مساه العيون يحمد حجرا وكاسعلاب الارض الى الماء فان الحجر يحمله اصحاب
الحيل اي طلاب الاكسير ماء وذلك بان يصير الحجر ملحا اولا ما بالاحراق والماء بالسحق ثم

مذاب بالماء وكاسعلاب الهوا ما فان الهوا الملاصق للماء صعر طرا ما فان الطاس المكبوب
على الجمر يركبه ندى كلما لفظته حدثه مره بعد اخرى ولا يكون ذلك بالريح فان الماء
لا يصعد بطبعه ولانه لو كان بالريح لكان من الماء الحار اولى لانه اقبل للريح و
الصعود ولا يكون ذلك البخار في الهوا اقبل الى الطاس لان الهوا المطيف
بالطاس لا يمكن ان يسمل على اهوا كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف لان الاجزاء
الماسه في الصيف لو كانت مادة في الهوا لصاعدت جدا لغلظ الحراره ولا سيما
مجاورة للانا ولو كانت الاجزاء الماسه باقيه في الهوا لالزم امتناد تلك الاجزاء اذا تواترت في م
الندا عد تحتيه من الانا بعد اجزاء مستطع مع كون الانا بحالته الاولى واما تناقصها
فيكون حدوثه كل مره اقص مما كان قبلها واما تراجي ارسه حدوثها فيكون من كل حدوثين
زمان اطول مما من حدوثين قبلهما تباعد هما عن الانا. وهذا كله على خلاف الواقع فصل
لو اقتضى رودة الانا حياد الهوا المحيط بالانا لزم ان يصير الهوا المحيط هذلك الانا ماء
بسبب رودة الماء وكذلك الهوا المحيط هذلك الى ان يحرى الماء ما صالحا والنبات
كذا فلم يصر الهوا مثل حصل الندى الذي ترك الانا من اجزاء ما فيه في الهوا اجب
بان جرم الانا صلابته يسير بحيث لا يكسبه الفوه وعند الكثب بها تشتد كثفه بها وتحفظ
بطبعها ولذلك ربما توجد الاواني الرصاصيه المشتمله على المائعات الحاره اسخن
من هذه المائعات فالانا المذكور لسرعه رده يفيد الهوا المحيط به والماء لسرعه تكثفه
بالكثفه الفوه تحمل الهوا المطيف به طاهره عن رودة الشديده سريعا فلا يسعد الهوا
ما دام على سطح الانا ما. واما اذا سخن منه واتصل الهوا بالسطح عاد الى حاده وكاسعلاب
الماء هوا فان الماء المثلي تحلل منه الابخره بحث سلطت بالكليه وكاسعلاب النار هوا

كالشعله صرحوا فان النار المنفصله عن الشعل لوعت لاحرقت ما معا ملها على
الجواب فاذا اعلت حوا وكاعلات الهوا مارا بالنفخ القوى فانه عند الجاجه النفخ
القوى على الكير وسد الطرق التى يدخل فيها الهوا الحديد يصير الهوا الذى فى
الكير نارا ويشاهد ذلك من ساشره ومما سن الاعلاب نعم وسط يعلم امكان
الاعلاب بوسط او وسطين فهذه الاعلامات دالة على ان الهيولى مشتركة

فاما المركبات فانها تخلق اما المركبات فانها تخلق من

امتزاج هذه الاربعه الارض والماء والهوا والنار مامرجه مخلقه معده لخلق
مخلقه الطباع وهى المعادن والنبات والحيوان والدليل على ان المركبات
مخلوقة من امتزاج هذه الاربعه الاستقرا والمزاج هو المعد لحصول صور المركبات
من المعادن والنبات والحيوان بيان ذلك ان المركبات ثلثة دوصوره
لانبى لها ونبى معدنا ودوصوره له نبى عاديه ونامية ومولده للمثل لاحس
ولاحركة ارادية لها ونبى نباتا ودوصوره له نبى عاديه ونامية ومولده للمثل
وحساسه متحركه بالارادة ونبى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال
ينقسم الى نوع هو صوره كالانسانيه وهو اول شئ يحل فى المادة والى غير نوع
هو عرض كالضحك وهو كمال بان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات
مخلقه الاثار يصدر من الحيوانى ما يصدر عن النباتى ومن النباتى ما يصدر
عن المعدنى من عرعكس وكل واحد من هذه الثلث جنس لانواع لايحصر بعضها فوق
بعض وكذلك يسمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لاحصر لها بحيث
لاتشابه اثنان من الانواع ولامن الاصناف ولامن الاشخاص وليس هذا الاختلاف

سبب الهيولى الاولى ولاسبب الحيه فانهما شركان ولاسبب للبدا المفارق فانه
احدى الدات مساوى النسبه الى جميع المادات فهوا داسب امور مخلفه والهيولى
المخلفه فى النبولى هى الصور النوعه التى للعناصر التى هى مواد المركبات والاختلاف
ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذى يكون بسببها لايرد على اربعه
فهوا داسب احوالها فى المركب وفيما عرض بعد المركب من الامزجه فان المركب
يختلف باختلاف مقادير هذه العناصر والامزجه يختلف باختلاف المركب
ولما كان امكان اتمام العناصر غرسا وكان امكان المركب غرسا وكان امكان
الامزجه غرسا هيه وتلك الاختلافات الواقعه فى الامزجه هى اسباب معده لخلق مختلفه
وهى المعادن والنبات والحيوان احناسها وانواعها واصنافها واشخاصها والمزاج
هى الكيفيه المتشابهه المتوسطه الحاصله من تفاعل البسائط بعضها فى بعض بان يصغر
اوادا فمخلط يستحيل فى كيفياتها المتضاده المسعده عن مواداما بان يعمل كل بكميه
فى ماده الاخرى بحيث تكسر سوره كل منها سورة الاخرى فيستحيل فى كيفياتها فتحدث
منها كيفيه متشابهه فى الكل متوسطه بوسطا ما ولم تعد صور البسائط فالعناصر
اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يعمل كل واحد منها فى الاخر من حيث ينفعل عنه
لان فعل كل منها ان كان مع انفعاله لزم ان يكون الشى الواحد بالنسبه الى الاخر عاليا
ومغلوبا معا وان كان فعله فى الاخر معدما على انفعاله عنه يلزم ان يصير الاخر المنفعل
غالبا عليه وان كان عدم انفعاله عنه يلزم ان يكون عاليا بعد ما كان مغلوبا فاذا لابد
وان يكون فعل كل منهما فى الاخر من جهه غير جهه انفعاله ولا يجوز من حيث المادة فاعلا
لان المادة من حيث هى ماده قابله والقابل من حيث هو قابل لايكون فاعلا ولا يجوز ان

يكون الفاعل هو الصوره والكينه هي المكسره لان الصورة انما كسر بواسطة
الكينه فلزم ان يكون الكاسر مكسرا او المكسر كاسرا والشئ الواحد في حاله واحدة
غالبا مغلوبا كاسرا مكسورا لان مجموع الصوره والكينه يكون كاسرا والمجموع ايضا
يكون مكسرا والحق ان الفاعل هو الكينة والمنفعل هو المادة ولذلك يحصل الكينة
المتوسطة بين الحار والبارد اذا امتزجا عن غير حصول صورتين فيهما واللازم بيّن وقوله
المتشابهة اي يكون تلك الكينة متشابهة في جميع اجزاء العناصر وقوله المتوسطة اي
الكينة المتشابهة متوسطة بين كينات البسائط

الرابع في حدوث الاجسام

المبحث الرابع في حدوث الاجسام اختلف اهل العالم في حدوث الاجسام
والوجوه المحتملة بحسب الوضع اربعة لانا اما ان نكون محدث الذات والصفات
او قدم الذات والصفات او عدم الذات محدث الصفات او محدث الذات
قدم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به عاقل واما الاحتمالات الثلث فقد قال
بكل منها قوم اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود والمجوس فانهم
قالوا الاجسام بذواتها محدثة وصفاتها واما الثاني فهو قول ارسطاطاليس وتاوفرسطس
وثامسطيوس وبرقلس ومن المتاخرين ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا فانهم
قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل وما يجري مجراهما
من الامور القاره اللازمة سوى الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادث
وسبوق بمادة لا الى اول والعناصر قديمة موادها بحسب شخصها وصورها بالجسمية
قديمة سوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها اي كان قبل كل صوره اخرى لا الى اول لها
واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كثاليس والمكساورس

كل م

وفيثاغورس وسعراط وقول جميع الثنوية كالمانويه والزيصانيه و
المرعوبه والماهانيه فانهم قالوا الاجسام كلها قديمة بذواتها محدثة
بصورها الجسميه والنوعية وصفاتها هولا احتلفوا في ملك المادة
فافترقوا فرقتين الاولى زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثالس انه الماء
لانه قابل لكل الصور ثم حصل الارض منها بالكثف والانجماد والنار
والهواء باللطف فان الماء اذا لطف صار هواء وكونت الهوا من صنعة
الماء وكونت النار من صنعة الهواء والسما كونت من دخان النار وقال
ان ما لس اخذه من التوره لانه جاء في السفر الاول منها ان الله لما خلق جوهرا
نظر اليه بعطر الهيبة فذاب اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كدخان
فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال
نقل صاحب الملل والنحل عن ثاليس الملطي انه قال ان المبدأ الاول ابدع
العنصر الذي هو صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من
كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور
وسمع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم
الحسي الا وفي ذات العنصر صوره ومثال عنه وقال صور العالم
ان صور الموجودات والمعدومات في ذات المبدأ الاول لا بل هي في
مبدعه وهو موجد واحد اينية ان يوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال و
من العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء منه ابدع الجواهر كلها من السما
والارض وما منهما وذكر ان من جموده كونت الارض ومن احلاله كون الهوا

ومن صنوه الهوا كموت النار ومن الدخان والابخره تكونت السما ومن
الاستعال الحاصل من الاثر تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران
للمسبب على سببه بالسوق الحاصل فيها اليه ثم قال وكان ثالس الملطي انما
تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعني ما نقل عن التوراة وقال اخرون كان الاصل
ارضا فحصل الباقي من الارض باللطيف وزعم انكسيماس انه الهوا وتكون
من لطافة النار وكثافة الارض والماء وزعم ابو ملطيس انه النار وتكون
الاشياء عندها بالكاثف والسما من الدخان وقال اخرون انه البخار وتكون الهوا
والنار عنه باللطيف والماء والارض بالكثيف وعن انكساغورس انه
الخلط الذي لانهاية له وهو اجسام غير متناهية وهي من كل جنس اي الصغار
مثلاً اي على طبيعة الحنطة واي على طبيعة اللحم وتلك الاي اصغر وهي محركة
فيها اجمع من تلك الاي اي اكبر منها فلما تلاقت الباقي صارت جسما
وهذا العالم بني على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكون و
الفروز وزعم بعض هولاء ان ذلك الخلط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى
حركه فتكون من هذا العالم وزعم ديمقراطس ان اصل العالم اجسام كرية الشكل
قابلة للقسمة الوهمية دون الاسكاكية متحركة لذواتها حركات دايمة ثم
في تلك الاجسام تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك
الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدث من
الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات وزعم الشوء
ان اصل العالم النور والظلمة الهوة الساهة الذين قالوا اصل العالم ليس

بجسم من قربان الاولى الحرباسة وهم الذين اثبتوا اللعدما المخمسة الباري والنفس
والهيولى والدهر والخلا فقالوا الباري ع ام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا
غفلة وغض عنه العقل كغض النور عن القرص وهو علم الاشياء علما تاما
واما النفس فانه بعض عنه الحيرة فغض النور عن الشمس بكمنها حايلا لا علم الاشياء
عالم سماوها وكان الباري ع علما بان النفس ستميل الى التعلق بالهيولى وتستهيها
وتطلب اللذة الحسية وتكره مفارقة الاجسام وحبي بعضها وكان من سوس
الباري ع الحكمة السامية عند الى الهيولى لتعلق النفس بها وتركبها عناصر وبامن
التراكيب مثل السموات والعناصر وتركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل و
الذي بقي فيها من الفساد هذلك لانه لا يمكن ازالته بم انه تعاض على النفس علما
وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسالمها ما بها ما دامت
في العالم الهيولاني لم تنفك عن الالام واداعدت النفس ذلك وعرفت ان لها
في عالمها اللذات الخالية عن الالام اسافت الى ذلك العالم وعجب لعد المعارف
وصعت هناك ابد الاباد في نهاية البهجة والسعادة الزلفة الناسة اصحاب فثاغورس
وهم الذين قالوا السادي هي الاعداد المتولدة عن الوحدات قالوا الان قوام
المركبات بالبسائط وهي امور كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك الامور اما ان
تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات او لا تكون فان كان الاول كانت
مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات
بل في البسائط وان كان الثاني كان مجرد وحدات وهي لا بد وان تكون مستقلة
بانفسها والا كانت محتاجة الى الغير فتكون ذلك الغير احد منها وكلامنا في البسائط

المطلقه مع فاد الوحدات امور قاره منتهاها ان عرض الوضع للوحده صارت
نقطه فان احتمت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح فان
اجتمع سطحان حصل الجسم فظهر ان مبداء الاجسام الوحدات وتوقف عالیوس
فی الکل لنا وجوه الاول للفزع من تقرر المذاهب
فی اقامه الحجه علی ان الاجسام محدثه بدوانها وبصفاتها وذکر وجوها ملاخذ الاول
هو الذی اورده الامام فی مصانفه تقریره ان الاجسام محدثه لانها لو کانت
فی الازل لکانت ساکنه واللازم بط فالملزوم مثله بیان الملازمه انها لو لم تکن ساکنه
فی الازل لکانت متحرکه فی الازل لکن یصح ان تکون متحرکه فی الازل اذ الحرکه بعض
المسبوقه بالغیر المساوق للازل لان ماهیه الحرکه حصول امر بعد فنا غیره و
حصول امر بعد فنا غیره بعض المسبوقه بالغیر فماهیه الحرکه بعض المسبوقه بالغیر
والازل ماهیه بعض اللامسبوقه بالغیر فبعض المسبوقه بالغیر التی هی لازم
الحرکه واللامسبوقه بالغیر التی هی لازم الازل متناقاه ومتناقاه الازمین ملزوم
لمتناقاه الملزومین فبعض الحرکه والازل متناقاه فیصح ان تکون الاجسام متحرکه
فی الازل لامساع الجمع بین المتنافیین واذا امکن ان تکون الاجسام متحرکه
فی الازل تعین ان تکون ساکنه فی الازل لضروره الحصر واما بیان بطلان اللازم
فلان الاجسام لو کانت ساکنه فی الازل لم تحرک ابدا واللازم ظاهر الفساد فانا
نشاهد الحرکه فی الاجسام الفلکیات والعنصریات ولا جسم الا ویمکن عند
المتکلم ومن اراد تعمیم الدلاله فلا بد من بیان تماثل الاجسام اما الملازمه فلان الساکن
فی الازل ان کان سکونه لذاته امتنع ان یتحرک وان لم یکن سکونه لذاته یکون

لغیره فذلک الغیر الذی یکون علة للسکون لا بد وان یکون موجبا قوله والا ای لو لم
لم یکن ذلک الغیر موجبا لکان مختارا بالضروره لما عرفت ان کل مختار لا بد ان یکون مختارا لانه لو کان
مختارا لم یکن فعله قدیما لان فعل المختار محدث لامتناع ایجاد الموجود والمحدث
لا یکون قدیما فثبت ان سکون الاجسام فی الازل اذا لم یکن لذاتها لکان للموجب
ولا بد وان یکون الموجب واجبا او منتهیا الی الواجب لانه لو لم یکن الموجب واجبا
او منتهیا الی الواجب لزم التسلسل او الدور وهما محالان فثبت ان یکون واجبا او منتهیا
الی الواجب وح یلزم دوام السکون بدوام موجبه الذی هو الواجب او ما هو منتهی
الی الواجب فلا تزال السکون ابدا فالاجسام لو کانت فی الازل لم تحرک ابدا
واللازم بط فالملزوم مثله واما بیان امتناع کون الجسم متحرکا او ساکنا فی الازل
ان الجسم یمتنع ان یکون فی الازل قبل لو امتنع وجود الجسم فی الازل لامتنع وجوده
مطلقا لاستحاله انقلاب الممتنع لذاته ممکنا لان ما بالذات یستحیل زواله والا لجاز
ان یصیر الممتنع لذاته واجبا والممکن لذاته واجبا او ممتنعا ویجوز ذلک یفضی الی انسداد
باب اثبات الصانع لکن لا امتناع وجود الجسم مطلقا فلم یمتنع وجود الجسم فی الازل قلنا
الممتنع ازلا لیس الممتنع لذاته بل الممتنع ازلا هو الممتنع لامر عرضی کالحادث الزمانی فانه
ممتنع فی الازل ولا یکون ممتنعا لذاته فلا یلزم من امتناع وجود الجسم فی الازل امتناعه
مطلقا فان قیل لانه ان الجسم لو لم یکن متحرکا فی الازل لکان ساکنا فی الازل
فان الجسم المحدد للجهات لا یمکن ان یکون متحرکا ولا یکون ساکنا بیان ذلک
ان الحرکه هو انتقال من مکان الی مکان والسکون هو الاستقرار فی المکان الواحد
فالحرکه والسکون فرع الحصول فی المکان فمستحیل وصف المحدد للجهات بکونه متحرکا

وكونه ساكنا قلنا لانم وجود المحدد للجهات ولئن سلم وجوده فلانم انه للامكان
لان المكان هو البعد الموصوف الذى مر ذكره والمحدد مكان هذا المعنى ولئن
سلم ان للمحدد للامكان لم قلتم انه ذو وضع وتماس لما فى حوقه قلنا لان عنى
الوضع والمماسة للمحسن اولم معا فان عنى الوضع والمماسة للمحسن فهو ساكن
والا اى وان لم عنى الوضع والمماسة المحسن لم فهو متحرك فانا نعنى بالسكون بقاء
الوضع والمماسة للمحسن له وبالحركة ان لا يبقى الوضع والمماسة المحسن له وعلى هذا
لا يوصف كون المحدد ساكنا او متحركا على حصوله فى مكان قيل لانم
انه يمتنع ان يكون الجسم فى الازل متحركا ولكم الحركة بعض المسبوقة بالغير المنافية
للازل قلنا الازلى سابق وكل معنى ولا سابق وكل لا الى اول قال الفص
ان ماهية الحركة من حيث هى منافية للازل لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها
مركبة من امر بعضى ومن امر حصل فاذا ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر بعضى
ومن امر حصل فاذا ماهيتها معلقة بالمسبوقة بالغير وماهية الازلى منافية
لهذا المعنى فالجمع متناقض ولقائل ان يقول سلمنا ان حسن ماهية الازلى
حتى يحسن كونه منافيا للحركة وقد فسر بعض المتكلمين الازلى بمعنى الاولية وفسره
بعضهم باستمرار وجوده فى ازمنة بعد وعدم سابقة فى جانب الماضى ولانسلم
ان كل واحدة من الحركات لا يكون ازليه على اى تفسير تفسيره
الازلى اما نوع الحركة فلا يكون منافيا للازلى فلم قلتم ان ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من
امر بعضى ومن امر حصل قلنا لانم ان ماهية الحركة مركبة من امر بعضى ومن امر
حصل فان نوع الحركة ماق مع الامر الذى بعضى والامر الذى حصل فلو كان الحركة بحسب

النوع مركبة من امر بعضى ومن امر حصل لم يتحقق الحركة مع الامر المنقضى ومع الامر الحاصل
فماهية الحركة يمكن ان يوصف بالدوام واشخاصها لا يمكن فالمركب من امر بعضى ومن
امر حصل يرجع الى اشخاصها لا الى انواعها فاذا نوعها لا سابق الازلية قيل لانم ان
الجسم لو كان ساكنا فى الازل لم يتحرك اصلا ولم لان سكونه ان كان لذاته امتنع
انفكاكه وان كان لغيره لابد وان يكون موجبا واجبا او مسهيلا الى الواجب فيلزم
دوام السكون بدوامه قلنا لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث
فزوال السكون بحدوث الحادث قلنا فنافى حدوث الحادث وجود السكون
لان بعض الشرط منافى لوجود المشروط فوصف حدوث الحادث على
عدم السكون وعدم السكون متوقف على وجود الحادث فلزم الدور قيل
لانم ان الازلى لا عدم فان القدرة على ايجاد معين قديم وسقط بوجود
ذلك المعين فان الله تعالى قادر على ايجاد العالم قبل ان وجد ما هو تلك
القادرية لان ايجاد الموجود مع عدم ذلك التعلق الازلى فاسقط ما ذكر
من الدليل على ان السكون اذا كان ازليا لا عدم قلنا الموجود فى الازل
القدرة وهى باقية بالفعل ازلا وابدا والمنقطع تعلق القدرة وتعلق القدرة ليس
امرا وجوديا الثانى الاجسام ممكنة الوجه الثانى من الوجوه
الدالة على ان الاجسام محدثة بدواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لوجهين
احدهما ان الاجسام مركبة وكل مركب ممكن اما الصغرى فلانها مركبة اما من الهيولى
والصورة واما من الجواهر الفرده واما الكبرى فلان كل مركب معرى الى اوائله التى
هى غيره وكل معرى الى الغير ممكن وثانيهما ان الاجسام معدومة لان كل جسم يوجد

معه جسم اخر من نوعه كالعصرمات او من جنسه كالمكعبات وكل معدد ممكن
لان معدد الجسم يسلم احيلافها ولا يكون احيلافها لذاتها بل يكون احيلافها
بعلل اخرى غير ذاتها فيكون ممكنة فنت ان الاجسام ممكنة وكل ممكن لسبب
فالاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا لان سبب الاجسام
لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بسبب دوام
ذاته وهو ح اما انه لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط
فلان ذلك السبب الموجب اما حادث او قديم فان كان حادثا لزم حدوث
الاجسام وهو المطلوب وان كان قديما لزم من دوامه دوام معلوله الذى بلا وسط
ومن دوام معلوله الذى هو بلا وسط دوام معلوله الذى هو بوسط وهلم جرا الى الوجوب الذى م
دوام المعلول مدوام علته واما ايضا فلان كثيرا من الموجودات حادث
غير دائم فنت ان سبب الاجسام لا يكون موجبا فنعين ان يكون سبب الاجسام
مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت ان فعل المختار يصح ان يكون
قديما لانه يجوز ان يكون السبب الموجب لوجود جسم متحركا على سبيل
الدوام ويكون تحركه شرطا لهذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام جميع ما يصدر
عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا غير دائم بدوامه لان شرط
وجوده الحركة المنقضية المتجددة التى لا دوام لها لما مر فتول وجود هذه الحوادث ان
يتوقف على وجود الحركة وتلك الحركة على وجود حركة اخرى وهلم جرا الى غير نهاية
لزم اجتماع الحركات التى لا نهاية لها المتغايرة وصفا وطبقا فى الوجود معا وهو
ح وان يتوقف وجود هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها كان الموجب مع عدم

تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذه الحادث فيلزم من دوام الموجب مع عدم تلك
الحركة بعد وجودها دوام هذه الحادث والقائل ان يقول يحرك الجسم دائما فيضى
ملاقى اسحاص للحركة متعاقبة لا اول لها وكل سابق معد للاحق ولا يلزم اجتماع الحركات فى
الوجود مقابل بعضى وجود الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات
المتعاقبة علل معدة لوجود الحوادث والعلل المعدة لا يتوقف تحقق المعلول عليها فبعض
الحوادث بعد عدم معده وبعضها يتوقف تحققها على معده فضى بامتناع معده

الثالث الاجسام الوجه الثالث المسلم من الوجوه الدالة على ان الاجسام
محدثة مدوانتها وصفاتها هو الذى اعتمد عليها جمهور المتكلمين وصورتها ان كل جسم لا يخ من
الحوادث وكل ما لا يخ عن الحوادث فهو حادث وهى تشتمل على اربع دعاوى اثبات
الحوادث واستلزام طلوالجسم عنها ووجوب سبق العدم على محلها ووجوب سبق العدم
على جميع ان سلك عالم ان سبق عليه العدم ودعوى الناس تشتمل على دعويين
من الدعاوى الاربع وهما الاولى والثانية وكراه مشتمل على الاخرين قال الشيخ الاول من
اى الصغرى منه فان الاجسام والافتراق والحركة والسكون والاوضاع حادثة والاجسام
لا يخ عنها والثانى مبرهن اى الكبرى مبرهن فى المبحث الرابع من الفصل الثانى من
الباب الاول من الكتاب الثانى اصح المخالف اى
العاقل بان الاجسام محدثة بانها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين
بلا مخصص واللازم ح فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاجسام لو كانت محدثة لكان
لها مؤثر ضرورة اما ان يكون ذلك المؤثر قديما او محدثا والثانى لا يخ اما ان ينتهى الى مؤثر
قديم اولا والثانى ح والاول يلزم الدور والتسلسل وكلاهما ح فتعين ان يكون لها مؤثر قديم او محدث ينتهى الى مؤثر قديم ح

وعلى التقديرين لابد من موثر قديم فذلك الموثر القديم لا يخ اما ان يكون موجبا بالذات
في كونه موثرا في اثاره حاصلا في الازل او لا فان كان الثاني فسوقف على حادث
لموثر فنقل الكلام اليه ويتسلسل لا يخ اما ان ينتهي الى موثر قديم او لا فان كان الاول
لزم الدور او التسلسل المحالان وان كان الاول فاثر الموثر القديم في الحادث اما ان
يوقف على شرط حادث او لا فان كان الثاني فلزم قدمه وان كان الاول
ينقل الكلام اليه ويلزم القدم او التسلسل في حوادث لا الى اول وهو حق وان كان
الاول فلا يخ اما ان يجب مع حصول اثاره او لا فان كان الاول فلزم
قدم اثاره فيلزم قدم الاجسام هف وهو المدعى واما ان لا يجب وكان وجوده
مع عدم ذلك الاثر جايزا فلنفرض وجوده مع مجموع الامور المعتبرة في الموثر في اثاره
مع وجود ذلك الاثر وعدمه مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك
الاثر دون وقت اخر اما ان يوقف على اختصاصه بامر لا لعلة كان هو اولى بوجود
ذلك الاثر فيكون ذلك المخصص معتبرا في الموثر وهو ما كان حاصلا قبل ذلك
فاذا كل ما لابد في الموثر ما كان حاصلا في الازل والعدد بخلافه هف وان لم يوقف
اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت اخر على اختصاصه بامر
لا لعلة كان هو اولى بوجود ذلك الاثر فكان تخصيص الاحداث بذلك الوقت المعين
تخصيصا لما لم يخصص الثاني ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت لها مادة لان الاجسام
لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا سالما
ثابت وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امرا مساويا لها ولا مغايرا لها وهو المادة
والمادة قديمة لان المادة لو كانت حادثة وكل حادث لمادة فللمادة مادة اخرى

ويلزم

ويلزم التسلسل ان المادة حدثت والمادة لا يخ عن الصورة فالصورة ايضا قديمة فالجسم
قديم الثالث الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقق
الا بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هف والزمان مقدار الحركة فيكون
الحركة ايضا قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما واجب عن الاول بان يخصص
تعلق ارادة الله تع باحداثه في ذلك الوقت فان قيل تعلق ارادة الله
تع باحداثه في ذلك الوقت تعين الى ترجح اخر فانه يمكن تعلق الارادة باحداثه
في غير ذلك الوقت لانه لو كان واجبا لكان الله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
والكلام فيه كالكلام في الاول فلزم الجبر اجيب بان تعلق ارادة الله تع بالايجاد
في ذلك الوقت واجب فيستغني عن المرجح قوله لو كان واجبا لكان الله
تع موجبا بالذات قلنا لا نسلم ذلك لو كان واجبا لذاته تع واما اذا كان واجبا بالارادة
فلا فان قيل تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي امرا زائدا ذلك
الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل ذلك
الحادث اجيب بان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا تمايز بينها
الا في الوهم واما عند وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء
سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واجب عن الثاني
والثالث بان معدات الوجهين غير مسلمة ولا يبرهنه وسبق الاشارة
الى فساد جميع مقدمات الدليلين واعلم ان حجة الفلاسفة على الاجسام متفرعة
على حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت حجة فنائها والا فلا والكرامية وان
اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا انها لا تفنى ولو عدمت الاجسام بعد وجودها فضدها

قلنا لا نسلم انه اذا كان تعلق الارادة
واجبا لم يكن اصل الايجاد واجبا
بالذات ثم

بعد وجودها اما ان يكون باعدام فاعل بعدم او بطريان ضد او زوال شرط
والملائمة بطه فالقول بعدم العالم بعد وجوده ح وقد سبق الكلام فيه تقريرا
وجوابا ولا باس باعادته واما قولنا انه لا يجوز ان يعدم باعدام لان الاعدام ان
كان امرا موجودا لم يمكن ذلك الوجود عن عدم العالم والا لكان الوجود عين
العدم بل غايته ان يعني عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد فيكون هو الاخر
لا الاول وان لم يكن موجودا كان عدما محضا فيمتنع اسناده الى المؤثر لانه لا فرق
في المعقل بين ان يقال لم يفعل السواد بين ان يقال فعل العدم والا فيكون احد العدمين
مخالفا للثاني فيكون لكل واحد من العدمين تعين وسوء فيكون للعدم موجود
واما قولنا انه لا يجوز ان يعدم بحدوث الضد لوجهين احدهما ان
حدوث الضد موقوف على انتفاء الضد الاخر فلو كان انتفاء الضد الاخر معللا
بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو ح وثانيهما ان التضاد حاصل بين الجانبين
فليس انتفاء احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان يعني كل واحد منهما بالاخر وهو ح لان
المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر والمؤثر حاصل فلو حصل العدمان لحصل
الوجودان معا فيكونان موجودين معدومين معا وهو ح او لا يعني واحد منهما بالاخر
فلم يحصل الضدين واما قولنا انه لا يجوز ان يكون لزوال شرط لان ذلك
الشرط لا يكون الا عرضا فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا
الى الجوهر فلزم الدور وهو ح اجيب بانه لم لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل قوله
الاعدام اما ان يكون امرا موجودا او لا يكون قلنا هذا مبني ان لا يعدم الشيء لانه
لانه يقال اذا عدم الشيء فهل يحدث امرا ام لم يحدث فان لم يحدث امرا فنقول عدم وان يحدث

العالم

فالمحدث عدم او وجود لا جايز ان يكون عدما لانه لا فرق بين ان يقال
لم يحدث عدما بين ان يقال يحدث العدم والا فاحد العدمين يخالف
الاخر وهو ح وان كان وجودا كان ذلك حدوثا لوجود اخر لا عدما
للوجود الاول سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يعني بحدوث
الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث موقوف على عدم
الباقي قلنا لانم فان عند ما عدم الباقي معلول الحادث والعلة
وان امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة لها الى المعلول قوله
في الوجه الثاني المصادمة مشتركة بين الجانبين قلنا لم لا يجوز ان
يكون الحادث اقوى بحدوثه وان كنا لا نعرف لم يكون الحدوث
سببا للقوة سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يعدم الجسم
لانتفاء الشرط وسانه ان العرض لما سمي والجوهر مسمى الحلوعه واذا لم
يخلق الله العرض اسمي الجوهر قوله يلزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يقال
الجوهر والعرض يلازمان وان لم يكن احدهما محتاجا الى الاخر كما في المتضايفين
ومعلولي علة واحدة فاذا لم يوجد احد المتلازمين عدم الاخر هذا ما قاله
الامام في المحصل قال صاحب تلخيص المحصل فمذهب الكرامية ان
العالم محدث ومسمى العباد واليه ذهب الجاحظ وقالت الاشعرية
وابو علي الجبائي يجوز فناء العلم عقلا وقال ابو هاشم انما نعرف ذلك
بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يعني من جهة ان الله يخلق الاعراض التي
تحتاج الجواهر الى وجودها واما القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع ان تلك

الاعراض بى الاكوان وقال فى محض المواضع ان الفاعل المختار يفنى بلا واسطة
ومثله قال محمود المحاط وقال فى موضع اخر ان الجوهر محتاج الى نوع من كل جنس
من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق اى نوع كان اعدم الجوهر وقال امام الحرمين
مثل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء وهو عرض اعدم الجوهر وبه قال الكعبى
وقال ابو الهذيل كما انه قال كن فكان فكذلك يقول افن فيفنى وقال ابو على
وابو هاشم ان الله يخلق الفناء وهو عرض يفنى جميع الاجسام ولا يفنى وابو على يقول
انه يخلق لكل جوهر فناء والساقون قالوا بان فناء واحدا يمكن لافناء الكل فهذه مذاهبهم
وقول الامام فى الاعدام انه بط لانه لا فرق بين ان يقال لم يفعل السواد بين ان يقال
فعل العدم ليس بشئ وذلك ان الفرق منهما حاصل فى بديهة النظر فان القول
بان لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وعدم صدور شئ عن الفاعل والقول بان
فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعله وتمايز العدمين
يكون بما نسبا اليه من وجودين او بانتساب احدهما دون الاخر قوله وجواب
الوجه الثانى من ابطال الاعدام بطريان الضد وهو ان التضاد حاصل من
الجانبين على السواء بجوز كون الحادث اقوى وان كنا لا نعرف لم ليس
بجواب والجواب ما مناه من كون الحادث اقوى لرجح الموجد على المفنى واما
ابطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط وان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى
مجردة فان من الجائز ان يكون هناك شرط غير العرض كما يكون الجوهر الذى
هو المحل شرطا فى احاد الاعراض فيه وايضا يجوز ان يكون الشرط لا جوهرا ولا
عرضا بل امرا عدميا وقد مر بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الامر يقتضى

اعدام

اعدام المشروط وبيان الامام كون العرض شرطا فى الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر
يمتنع الخلو عنه فيعدم بانعدامه ليس بماشد مع مولاء المخصوم لان الكرامية لا
يقولون بذلك كالمعتزلة واما الزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض
فقط لان الدور يكون اذا كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فما يحتاج اليه فيه
وهنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض معين والعرض
المعين محتاج الى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب الامام بجويز اللازم من
غير احتياج لاحدهما الى الاخر ليس بمعتمد هنا فان العرض محتاج فى وجوده الى
الجسم واللازم وان كان باحتياج كل واحد من الملازمين الى غير الاخر
محالا لكنه من غير احتياج احدهما الى الاخر او الى ما يتعلق بالاخر ليس بمستحيل فان
ذلك يكون لمصاحبة اتفاقية وهى لا تقتضى امتناع الانفكاك كما اراد المثال
بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما محتاجة فى الوجود
الى ذات الاخر لا الى اضافة ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما الى علة
الاخر فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور المحاس فى تناهى
المبحث المحاس فى تناهى الاجسام الابعاد الموجودة فى الخارج
مساحيه سواء فرضيت فى خلاء او فى ملاطا فالهندسا اما اذا فرضنا خطا
غير مساه وفرضنا خطا اخر مساحيا موازيا للاول فاذا مال الخط المساحى من
الموازاة الى المماسة فلا بد من نقطة يكون اول نقط المماسة ويكون الخط الذى
فرض غير مساه منقطعا بتلك النقطة التى فرض انها اول نقط المماسة لان
الخط الذى فرض انه غير مساه لو لم ينقطع بتلك النقطة لكان وراء تلك النقطة

الاولى والثانية

فى تناهى الخطوط المحدودة

اعدام

التى فرض انها اول نقطة المماسة شئ من الخط فيكون اول المماسة مع ما فوقها
لان المماسة مع النوعاية قبل المماسة بالجهة فرضناه انه اول نقطة المماسة
لا يكون اول نقطة المماسة حتى نتعين ان سطح الخط سلك السطح فيكون
الخط الذى فرضناه غير مماس بل هيأت واصح الهندبان كل جسم فما وراءه
يتصور مشار اليه حسا لان العقل الصرح يشهد بان الطرف الذى يلى القطب
الجنوبى غير الذى يلى القطب الشمالى وكل ما كان كذلك لم يكن عدما محضا
لان العدم المحض لا خصوصية فيه ولا تحيز فكيف يحصل الاشارة فيكون موجودا
ولا شك انه يكون مشارا اليه اشارة حسية فيكون جسما او جسمانيا والجسمانى لا
ينفك عن الجسم فقد ثبت ان ما وراء كل جسم اما لا الى نهاية ومنع بان خارج العالم
لا يتصور فانه عن جانب وان الحكم بهذا التحيز للوهم لا للعقل فالتحيز وهم محض
ليس ثمة فان الحكم بان التحيز فى الخارج كاذب فان لا وجود له اصلا لا امتياز

فرع اصلا الفصل الثانى لما فرغ من الفصل الاول فى الاجسام

شرع فى الفصل الثانى فى المفارقات وذكر فيه لا مباحث الاولى اقسامها ٢ فى
العقول ٣ فى النفوس الفلكية ٤ فى بحرد النفوس الناطقة ٥ فى حدوث
النفس ٦ فى كيفية تعلق النفس بالبدن لما فى بناء النفس المبحث الاول
فى اقسام الجوهر المفارق والجواهر المفارقة عن المادة اى التى ليست بجسم
ولا جسمانى وهى الجواهر العاسة عن الحواس الانسانية اما ان تكون موثرة فى
الاجسام او مدبرة للاجسام او لا تكون موثرة فيها ولا مدبرة لها والاول
اى الجواهر العاسة الموثرة فى الاجسام هو العقول السماوية والملأ الاعلى فى

عن

عرف بطل الشرع واسمائى اى الجوهر العاسة المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية تدبر
الاجرام العلوية اى الملكية وهى النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية
عند اهل الشرع والى سفلية مدبر عالم العناصر وهى اما ان تكون مدبرة للبسائط الاربعة
العنصرية النار والهواء والماء والارض والمأ انواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض والهيم
اشار صاحب الوحى صلعم وقال جبانى ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك
الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى النفوس الارضية كالنفوس الناطقة
والثالث اى الجواهر العاسة التى لا تكون موثرة فى الاجسام ولا مدبرة لها تنقسم الى خير
بالذات وهم الملائكة الكروبيون عند اهل الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين
والى مستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس
البشرية المفارقة للابدان ان كانت شريرة كانت مددة الانجذاب الى ما
شاكلها من النفوس البشرية فتعلق صرما من التعلق بابدانها وعاونها
على افعال الشر فذاك هو الشيطان وان كانت خيرة كان الامر بالعكس
واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر المجردة كما اشير اليه فى الفصل الاول من الباب
الاول من الكتاب الاول قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة
قادرة على التشكل باشكال محتلفة واوايل المعتزلة انكروها لانها ان كانت لطيفة
وجب ان لا تكون قوية على شئ من الافعال وان تعذر تركيبها بادنى سبب وان كانت
كثيفة وجب ان تشاهد ها والا لا يمكن ان نحصر تناجيال ولا نراها واجيب بانه لم
لا يجوز ان تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة العوام ولئن سلم انها كثيفة
لكن لم قلتم انه يجب ان نراها لان رويه الكثيف عند الحصور غير واجب وسئل عن

المعتزلة انهم قالوا الملائكة والجن والشياطين موجودون في النوع مختلفون باختلاف
افعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين
واما الذين يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة في الملائكة
وتارة في الجن قال المصنف هذا التقسيم الذي ذكرته على الوجه المذكور هو المستنبط من
فوائد الانبياء والمقتبس من مراشد الحكماء واحاطة العقل بهذا من طريق الاستدلال
لعلها من قبيل الخ كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو الباقي العقول

البحث الثاني في العقول اي الجواهر المجردة التي هي موثرة في الاجسام قال
الحكماء العقول هم اعظم الملائكة واول المبدعات وهي الموجودات الممكنة التي لم
تسبق وجودها عدم زماني كما روي انه صلعم قال اول ما خلق الله العقل واقوى ما
استدل الحكماء به على وجود العقل وجهان الاول ان الافلاك ممكنة لانها مركبة و
كل مركب ممكن والموجود الممكن لا بد له من موجد قريب اي الذي لا يكون بينه وبين المعلول
واسطة والموجد القريب للافلاك لا يكون الباري تعالى لانه واحد حقيقي والواحد
الحقيقي لا يصدر عنه الجسم لان الجسم مركب والواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب و
لا يجوز ان يكون الموجد القريب للافلاك جسما اخر لان الجسم الاخر ان احاط
بالافلاك يستدعي وجوده على وجود الافلاك لان المحيط الذي هو علة يجب
ان يكون متقدما بالوجود والوجوب على وجود المحاط ووجوده ووجود المحاط
وعدم الخلاء في باطن المحيط متقاربان فان عدم الخلاء داخل المحيط امر عدمي
اعتباره اعتبار وجود المحاط بحيث لا تصور انفكاكه عنه فيكون عدم الخلاء
الذي هو من المحاط المتاخر عن المحيط متاخرا عن المحيط فاذا اعتبرنا تشخص المحيط العلة
كان هو للمحاط المعلول امكان وجود لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب

لان عدم المتاخر متاخر

على تشخص المعلول واما الوجود والوجوب فبعد وجود المحيط ووجوبه فلا يخ اما
ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب المحيط او غير واجب مع وجوبه فان
كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحاط واجبا مع وجوب المحيط لان عدم الخلاء داخل
المحيط يعاند اعتباره اعتبار وجود الملاء المحاط لكن قد بينا ان الملاء المحاط
لا يكون واجبا مع وجوب المحيط فلزم ان لا يكون عدم الخلاء داخل المحيط ايضا غير
واجب مع وجوب المحيط فيكون عدم الخلاء ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلاء ممكنا
لذاته وهو المطلوب ان الخلاء ممتنع لذاته وان كان الجسم الاخر الذي هو موجد قريب
للافلاك احاط بالافلاك لزم كون الخسيس الصغير علة للشريف
العلوي العظيم وهو فاسد فان الوهم لا يذهب الى ان الاشرف والاقوى والاعظم
معلل بالخسيس الصغير ولان الجسم مطلقا لا يجوز ان يكون علة لجسم
اخر سواء كان احدهما محيطا بالاخر او لا وذلك لان الجسم لو يوثر فاعل له وضع بالنسبة
اليه وذلك لان الجسم ينفعل بصوره لان الجسم انما يكون فاعلا من حيث هو موجود
بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون الجسم
موجودا بالفعل الا بصوره لان المادة انما يكون الجسم موجودا بها بالقوة والفعل
الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها لمشاركة الوضع لان الصورة انما
تقوم بمادتها فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة ملك المادة فيكون
لمشاركة الوضع ولذلك فان النار لما سخن اي سي اتنق بل ما كان ملاقيا لجرمها
او كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان
مقابلا لجرمها فاذا الجسم انما يوثر بصورته في قابل له وضع بالنسبة اليه فان الفاعل

دليل على ان الجسم لا يوثر الا بصورته

مشاركة الوضع لامكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة
الوضع وما يكون على الجسم يجب ان يكون على جزئه اى المادة والصورة اولا فلو كان
الجسم علة للجسم لزم ان يكون اولا علة لجزئه الهيولى والصورة ولا يؤثر الجسم فى الهيولى
ولا فى الصورة اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا للصورة تعين قبل
الهيولى فان الهيولى والصورة قبل الاتحاد لا وجود لهما فضلا عن ان يكون لهما
وضع فلا يؤثر الجسم فى الجسم ولا يكون الموجد القريب للافلاك ما يتوقف فعله على الجسم
اعنى النفس ولا الصورة ولا الاعراض القايمة بالجسم لما ذكرنا وكذلك الهيولى
لا يكون موجدة للافلاك فالموجد للافلاك جوهر عقلى مجرد مستغنى عن الاداة وهو
العقل الثانى الصادر من الاول اولا لا يكون الا واحدا بسيطا لانه واحد من
جميع الجهات فالصادر عنه اولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون
ذلك الواحد البسيط هو الوضع لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر عنه اولا علة لما عداه
من الممكنات ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد الصادر جسما لان الصادر الاول
علة لما عداه والجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا يجوز ان يكون الصادر
الاول الهيولى ولا الصورة لانه لو كان الصادر الاول احدهما لكان احدهما
علة للاخرى اوواسطة مطلقة للاخرى واللازم بط والملزوم تقدم احدهما على الاخرى
بالشخص وليس كذلك ولان الهيولى قابلة للصورة فلا تكون علة فاعلية لها وتعين
الصورة مستفاد من الهيولى فتكون الهيولى متقدمة على تعين الصورة وفاعلية
الصورة موقوفة على تعينها فلا يصدر الهيولى عن الصورة ولا يلزم ان يتقدم
تعين الصورة على الهيولى المتقدم عليه ولا يجوز ان يكون الصادر الاول

ما يتوقف فعله على جسم اعنى النفس لان فعل النفس موقوف على الجسم فلو كان الصادر
الاول النفس لكان سابقا على الجسم فى مايزه لان الصادر الاول علة لما عداه
ولا يجوز ان يكون سابقة فى تاثيرها على الجسم اذ لا سبق للمشروط فى تاثيره عما وضع له حقا على ذكر الاعنى
اعنى الجسم فالصادر الاول هو العقل لان الصادر الاول هو ممكن والممكن اما عرض
واما جوهر والجوهر اما جسم او هيولى او صورة او نفس او عقل واذا بطل ان يكون
الصادر الاول ما عدا العقل تعين ان يكون هو العقل وهما صفتان اما الاول
فلانهم ان الملائم لذاته لانه لو كان الخلأ ملائما لذاته لكان عدم الخلأ واجبا
لذاته واللازم بط فان كون عدم الخلأ واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى وجود
المحاط واجبا بغيره ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلأ واجبا
لذاته ينافى كون ما معه اعنى المحاط واجبا بغيره انه ينافى كونه واجبا بغيره الذى هو
المحيط فسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المنافيين يجوز ان يكون صدق
الثانى باتفاء الثانى من المنافيين وهو ان يكون المحاط واجبا بغيره الذى هو وهو عدم الخلأ واجبا لذاته فافهما
المحيط واستناد هذا الا يوجب ان لا يكون المحاط واجبا بغيره مطلقا لجواز ان يكون ابتناء
هذا باستناد وجوبه بالمحيط لا باستناد وجوبه بالغير فان نفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم
وان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى المحاط
واجبا بغيره انه ينافى كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب
المحاط بغير المحيط لا يستلزم امكان الخلاء اذ لم يكن المحيط علة للمحاط فان الخلأ
لا ينقض بارتفاع المحاط مطلقا بل انما ينقض بارتفاع المحاط من حيث هو
محاط لما بان نقض محيط لا حصول له لنقض الاعداد التى هى الخلأ فان العدم

المحض ليس بخلاء اذا لم يكن امكان للخلأ لازما لوجوب المحاط بالغير لم يكن
امساكه بالذات منافيا لوجوبه بالغير وقولنا الخلأ ممتنع لذاته ليس معناه
ان للخلأ ذاتا منعت امتناعه بل معناه ان تصوره منعنى امساكه ولا تتصور الخلأ
الا اماس محيط لا حائل له لسوس الابعاد فتصور منه الخلأ والحق انه يجوز ان
يصدر الجسم من الصانع لانه فاعل مختار كما سبق ويجوز ان يصدر منه اكثر من واحد
واما الثاني فكذلك لانه لا يلزم ان يكون الصادر الاول هو العقل لانه فاعل مختار
ثم قالوا للعقل وجود من المبدأ الاول زايد على ماهيته ووجوب بالغير وامكان من
ذاته وعقل لمبدائه وعقل لذاته فهو ست جهات وجود وماهية وامكان ووجوب
وعقل للمبدأ وعقل لذاته فيكون بذلك سما العقل الاول ونفس وفلك مشتمل
على مادة وصورة جسمية وصورة نوعية ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه
عقل ثالث وفلك ثان ونفس ثانية وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل
الفعال المعبر عنه بالروحاني في قوله تعالى تعرج الملئكة والروح اليه والعقل الفعال
هو المؤثر في العالم العنصري المنقض لارواح البشر والعلم بشبه ان يكون هو العقل
الاول لقوله عليه السلام اول ما خلق الله العلم فقال اكتب فقال
القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو الخلق الثاني ويشبه ان يكون
العرش او متصلا به لقوله صلعم ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش

فرع لما كانت العقول هذا فرع على وجود العقل لما كانت العقول جواهر مجردة لم
تكن حادثة ولا فاسدة وكانت العقول منحصرة انواعها في اشخاصها ضرورة
لكمالها بالعقل لما سبق من مذهب الحكماء ان مقابل هذه الامور الاربعة

اى الحدوث والفساد بعد الوجود وبعد استحاص النوع وعدم حصول الكمالات
بالفعل لا يكون الا لمادة فان مذهبهم ان الحادث مادي وان ما يفسد بعد الوجود
مادي وكل نوع له اشخاص كثيرة مادي وان ما لا يكون كمالاتها حاصلة بالفعل مادي
وكانت العقول عاقلة لذواتها ولجميع الكمالات غير مدركة للجزئيات لما سيأتي تقريرها
في اللمحة الرابعة من هذا الفصل المبحث الثالث في النفوس
الثالث في النفوس الفلكية اختلف الحكماء بان حركات الافلاك بالاستدارة غير
طبيعية لانها لو كانت طبيعية لكان المحل بالطبع هربا بالطبع واللازم باطل فان
يستحيل ان يكون المحل بالطبع هربا بالطبع سان الملازمة ان كل ما تتوجه اليه الحركة
المستديرة يكون ترك التوجه اليه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية لزم ان تكون
الحركة واحدة تطلب بالطبع ما هرب عنه بالطبع ويكون طالبا لحركة واحدة وصاعدا
ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع لاستحالة ان يكون
المحل بالطبع نفس الحركة فتكون نفس الحركة دايما مطلوبة بالطبع غير هاربة منها لانا نعقل
الحركة ليست من الكمالات الذاتية بل انما تطلب لغيرها فان المحرك الذي هو
قار الذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له لان مقتضى الشيء لذاته مدوم بدوام
وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان مدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك العقلي انما يقتضي
الحركة لا لذاتها بل لشيء اخر تحصل بها ويكون ما يقصده لذاته ذلك المحرك هو
ذلك الشيء لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وايضا فان الحركة
لذاتها تقتضي السادي الى الغير فتكون المحل بها ذلك الغير ولا يجوز ان يكون قسرية
لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع فلا قسر ولان القسر انما يكون

على موافقه القاسر في الجهه والسرعه والبطو وليس كذلك فان القسر انما يتصور
للحاط بالنسبه الى المحيط وحركه الحاط مخالف حركه المحيط في الجهه والسرعه والبطو
فحركات الافلاك على الاستدارة ارادية فان الحركه مبصره في الطبيعيه والقسريه
والارادية وقد بطل الاولان فتعين الثالث فللافلاك محركات مدركه
لما عرفت ان الحركه الارادية انما تصدر عن قوه مدركه والمحركات المدركه
اما محله واما عاقله لان المدرك ان كان ادراكه للجزئي فهو المحل وان
كان ادراكه للكلي فهو العاقل والاول بط لان الحركه الصادرة عن التخيل
اى الادراك للامر الجزئي تكون الداعي اليه اما جذب ملايم او دفع منافر فالذي
لجذب الملايم هو الداعي الشهواني والذي لدفع المنافر هو الداعي الغضبي و
الاغراض الخزينه الحسنه لا يخرج عن هذين ولا يجوز ان يكون لداع شهواني او
غضبي لان الشهوه والغضب يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال
ملايمه الى حال غير ملايمه وبالعكس والافلاك لا تحرق ولا تغو ولا تذبل ولا
تخلخل ولا تكاثف ولا تكون ولا تفسد ولا تستحيل لما سبق فلا يتصور الاجرام
السماويه من حال ملايمه الى حال يخالفها فلا تكون لها شهوه ولا غضب فلا تكون
حركاتها لداع شهواني او غضبي فلا تكون عرضيا ارادية حيوانيا فتعين ان
تكون عرضيا ارادية عقليا فلا تكون المحركات المدركه محله فتكون عاقله و
ليست المحركات العاقله هي المبادي القريبه للتحريك اى لا تكون المحركات
العاقله مباشره للتحريك فان حركات الافلاك جزئيه محدده مقتضيه و
المحركات الجزئيه المجرده المقتضيه منبعثه عن ارادات جزئيه تابعه لادراكات

جزئيه لا تكون للعاقله المجرده عن المواد بل تكون لقوى جسمانيه فائضه عن
المحركات العاقله المجرده على اجرام الافلاك شبيهه بالقوى الجسمانيه الحيوانيه
الفائضه عن نفوسنا على ابداننا وسمى تلك القوى الجسمانيه العائضه على
اجرام الافلاك نفوسا جزئيه منطبعه في مواد الافلاك وتلك المحركات
العاقله التي هي جواهر مجرده نفوسا مجرده مدركه للكليات عاقله والمشهور عند الحكما
ان الافلاك عاريه عن الحواس الظاهره والباطنه والشهوة والغضب اذ المقتضي
لها طلب المنافع ودفع المضار وهما محالان على الافلاك لانها يخصان الجسم
الذي ينفعل وينغير من حال ملايمه الى حال غير ملايمه وقد عرفت ان الفلكيات
لا تنفعل ولا تنغير من حال ملايمه الى حال غير ملايمه

الرابع في تجرد

المبحث الرابع في تجرد النفوس الناطقه وهو مذهب الحكما وحجة الاسلام المزالي
من اصحابنا ودليل على تجرد النفوس اى على انها ليست بجسم ولا جسمانيه العقل
والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالمدرك وسائر البسائط كالنقطه والوحده
والخط الى ثالث عشر المركبات لانتم لانه لو انتم العلم بالبسيط فجزء العلم
بالبسيط ان كان علما بذلك البسيط كان الجزء مساويا للكل وكان العلم الواحد
علمين وهو محال وان لم يكن جزء العلم بالبسيط علما به فمجموع اجزاء العلم التي ليست بعلم به
ان لم يستلزم امرا زايدا على الاجزاء فكذلك اى يكون محالا لانه يلزم ان لا يكون العلم
بذلك المعلوم علما به هف وان استلزم مجموع اجزاء العلم التي ليست بعلم به
امرا زايدا على الاجزاء فهذا الزايد ان كان منقسما عاد التقسيم فيه بان يقال جزء ذلك
الزايد ان كان علما به لزم ان يكون الجزء مساويا للكل وكان العلم الواحد علمين

وان لم يكن ج اذ لك الزايد علما يجوز ايضا اذ لك الزايد ان لم يستلزم امرا زايدا
على الاول فكذلك ج لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هف وان
استلزم امرا زايدا فيستقل الكلام الى الزايد وينتهي او ينتهي الى ما ليس بمنقسم فيعف
ان العلم بالبسيط غير منقسم فمحل ذلك العلم غير منقسم والا يلزم انقسام ذلك
الغير المنقسم فان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فثبت ان محل العلم غير منقسم
وكل جسم وجسماني منقسم فمحل العلم ليس بجسم ولا جسماني واعترض عليه بما لا انسلم ان
محل العلم بالبسيط الذي لا ينقسم اذا كان جسما او جسمانيا يلزم من انقسامه انقسام
العلم الذي لا ينقسم قوله لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال قلنا لا نم فانه منقوض
بالنقطة فان محله الخط الذي هو منقسم ولا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة
الحالة فيه وكذلك الوحدة فانه لا يلزم من انقسام محلها انقسامها ولئن سلم
انه يلزم من انقسام المحل انقسام العلم لم قلتم انه لا يجوز انقسام العلم قوله لو انقسم
العلم لكان جزؤه اما ان يكون عالما بذلك الشيء او لا يكون قلنا نختار ان جزء
العلم علم بذلك الشيء قوله يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل قلنا يلزم ان يكون
مساويا للكل في الماهية او في جميع العوارض والثاني ممنوع الا ان تقيموا الدليل على ان
جزء العلم اذا كان متعلقا بكل ما تعلق به كل العلم يستحيل ان يكون مخالفا له في
شيء من العوارض ولكنهم ما تعلموا ذلك الى الآن والاول مسلم ولا امتناع
فيه فان الجسم البسيط كالنار وغيره من البسايط منقسم الى اجسام متساوية في الماهية
ولقايل ان يقول انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان محل
الحال فيه من حيث هو ذلك المحل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فاما اذا كان

لكن م

لحوق

محل

لحوق الحال فيه من حيث لحوق طبيعة اخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام
الحال والعلم انما يحل العالم من حيث هو ذلك العالم لا من حيث لحوق طبيعة
اخرى فلا يلزم من انقسامه انقسام الحال فيه واما النقطة فانما يحل في الخط لا من حيث
هو خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول
النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث الذات واما الوحدة فهي من
الاعتبارات العقلية وليست بموجودة في الخارج بل امر يعتبره العقل في
الشيء من حيث هو غير منقسم واما انقسام العلم الى اجزاء مساوية للعلم فلانا في الغرض
وذلك لانه لا بد في العلم المنقسم من ان يكون اجزاؤه غير منقسم بالفعل والا لكان العالم من معلوماته
غير مساو له بالفعل عند حصول المعلومات عند حصول اضعافها له بالفعل وهو باطل
لزوم الخلف فالخط حاصل لان كل كره سواء كانت متساوية او غير متساوية فهما واحد
بالفعل لان الكره لا تتحقق بدون الواحد فالواحد في اجزاء العلم من واحد
بالفعل والواحد بالفعل من حيث هو واحد بالفعل لا ينقسم فمحله الذي هو العقل
او اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام الواحد بالفعل الذي هو غير منقسم
لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال الثاني العاقل

الوجه الثاني من الوجوه الدالة على تجرد النفس الناطقة العاقل قد يدرك
السواد والبياض معا فان العالم بمضادة السواد والبياض لا بد وان يكون
عالما بهما ولا اعني بالعلم الا حصول صورة المعلوم في العالم فالعالم بمضادتهما
لا بد وان يحصل فيه مهيتهما فلو كان العاقل الذي هو محل العلم بالسواد والبياض
البياض جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال

اجتماع الضدين ومنع بان صورة السواد وصورة البياض العقليين لا
تضاد سهما مان التضاد بين عين السواد وعين الباض فان الصورة
العقلية لاساوى ماله الصوره في اللوازم بل يخالفه في كثير من اللوازم ويوقض
انه بهذا الوجه بصورة هذا السواد وهذا الباض بان المدرك لهما لكونهما جوهرين
هو الجسم او الجسماني دون النفس مع عدم التضاد بينهما وقد يقال ان يقول
ان المدرك لهذا السواد وهذا البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسماني وان كانا
متنقشين في الجسم والجسماني الثالث الوجه الثالث
لو كان العاقل جسما مثل قلب او دماغ او عنصرا او حالا في الجسم بان يكون
قوة جسمانية حالة في عضو مثل قلب او دماغ او عنصر لزم ان يعقل العاقل للعضو الدهر
دائما او لزم ان لا يعقله دايما واللازم بط لان يعقل العاقل لذلك العضو منقطع
اي في بعض الاوقات بيان الملازمة ان يعقل العاقل لذلك العضو انما يكون
بمقارنة صورته له فلا يخ اما ان تكون الصورة الحالة في مادة ذلك العضو كافية
في ان يعقله لزم ان يعقله دايما لان صورة ذلك العضو دائما مقارنة له والفرض انها كافية
في ان يعقله وان لم تكن كافية في ان يعقله امتنع ان يعقله دايما لانه اذا لم تكن صورة
ذلك العضو كافية في ان يعقله كان محله لحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك
العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة لها يخ لانه لو حصل صورة اخرى للعاقل
مماثلة لصورة العضو لكان تلك الصورة مقارنة لمحل العاقل لان مقارن العاقل
مقارن لمحله لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة لصورته لامتناع اجتماع
صورتين متماثلتين في مادة واحدة قال المص وهذا الوجه ضعيف لانا لانم انه اذا لم

صورة

صورة ذلك العضو كافية في ان يعقله لزم ان تكون المحل بصورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو
وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام ماهيته وهو ممنوع فان الصورة المعقولة
عرض غير محسوس حالة في محل محسوس وصورة العضو الموجودة في الخارج جوهر موجود
في الخارج محسوس فلا تماثل العرض الجوهر ولا نسلم الصورة المعقولة حالة في القوة العاقلة فلا
في العضو والصورة الخارجة حالة في مادة العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع و
لقائل ان يقول ماهية الشيء عبارة عما حصل من ذلك الشيء في العقل دون لواحقه الخارجة
عنه ولا شك ان الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية ذلك الشيء مل عمها فانها باعتبار
تجرد الصورة المعقولة عن اللواحق الذهنية وتجرد الصورة الخارجية عن اللواحق الخارجية
عمها وباعتبار مقارنة الصورة المعقولة للواحق الذهنية والصورة الخارجة للواحق
الخارجية مساوية لها في تمام الهوية وان اختلفا في العوارض فان الاختلاف في العوارض
لا ينافي المساواة في تمام الهوية فالصورة المعقولة باعتبار انها صورة تحل بها الشيء لا يكون
عرضا وان الصورة الحالة في العاقل يجب ان تكون حالة في محلها اذا كانت العاقلة جسمانية
وذلك لانها اذا كانت العاقلة جسمانية كانت ذات فعل يشارك المحل لان كل
عاقل جسماني انما يكون فاعلا عاقلا بمشاركة الجسم فلو لم يحل الصورة الحالة في العاقل
في محلها لما كان فعلها بمشاركة المحل فلا يكون جسمانية هذ الراع
الوجه الرابع القوة العاقلة تنتهي على معقولات غير متناهية لان القوة تقدر على ادراك
الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك اي القوى الجسمانية
لا تقدر على ادراك الا نهاية له لما سنذكره في باب الحيوان القوى الجسمانية لا تنتهي
على تحريكات غير متناهية والعرض بانا لانم ان القوة العاقلة تقدر على الفعل اصلا

فضلا عن ان تقال انها تبقى على افعال غير متناهيه لان التعقل عبارة عن شمول
النفس للصورة العقليه وهذا انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهيه جائزة
على الجسمانيات كما في النفوس الفلكيه المنطبعه وهيولى الاجسام العنصريه ولين سلمنا
قوتها على الفعل لكن ما الذي يمنعون منه لكم القوة العاقلة تبقى على معقولات غير متناهية
ان عنيتم بان العامل لا ينتهي الى معقول الا وهي تبقى على تعقل معقول اخر فالتبقى الجسمانيه
انتم كذلك فان القوه الخياليه لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تبقى على تصور
اشكال اخر بعد ذلك وان عنيتم بان القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة
واحدة فهو ممنوع فانا نجد من انفسنا ان تصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيره
دفعة واحدة الخامس الوجه الخامس الادراكات الكلية ان علت
في حسم احصت بمقدار وشكل ووضع واين تبعا لمحلها واللازم بط فالملزوم مثله
اما الملازمة فلان الجسم يختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين
فالادراكات الكلية اذا حلت في الجسم احصت بذلك المقدار والشكل والوضع و
الاين لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين والاين
يوجب اختصاص الحال فيه بهذا ما بطلان اللازم فلان كل ما هو مختص بمقدار معين
وشكل معين ووضع معين واين معين لا يكون مماثلا لما ليس كذلك فلا يكون مشتركا
بين كثرين فلا يكون صورا مجرده كلية واعترض على هذا الوجه بان كلمة الصورة تنا
اطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجة
وتجرد ماهيتها عرايا عن العوارض الخارجيه والاصح في كلتيهما شيء مما عرض لها بسبب
المحل من المقدار والشكل والوضع فانها منطبقة على الاشخاص اذا اخذت مجرده لا نه

واما السهل فمن وجوه آ ورد ع والاكثرين الذين هلوفي سبيل اعدامها بل احياها عند ربها ولا شك ان البدن ميت فالحي شيء اخر
سواه وهو النفس ٢ ورد ع الباريون عليها غذاء وعوضا والمعوض عليها ليس البدن الميت فان ضد الجماد محال ٣
ورد ما انتهى النفس للمطمئنة ارجعي الى ربك راضيه مرضيه والبدن الميت عرضة للجيف والمخاطب فالنفس غير البدن ٤ انه تقابل بين كفته
تكون البدن وذكر ما تصوره من الاطوار قال ثم انشاناه خلقا اخر وعني به الروح فدل ذلك على انه غير البدن ٥ وجه
اذا حمل الميت على نعشه يرفرف روحه فوق النعش وتقول ما اثقل ما تحملون لا تعجلوا بي فان لي حبا
المال من حطه من غير حله ثم تركه لغيري والتبعة علي ماحذروا مثل ما حل بي فالمترفرف غير المترفرف عليه قال ٦ وجه
الوجه في كلتيهما ما عرض بسبب المحل لا شترك الادراك الكلي انتهى
في نفس وجه فكون جوابا ان المال في الجزئي حري فثبت ان ما عرض للكلي بسبب المحل لا
تقدح في كلتيهما ولا لزم من قوته المحل قوة الحال واما السهل فمن وجوه
لما فرغ من ما دل على تجرد النفوس من الوجوه العقليه ذكر ما يدل على تجردها من النقل
فذكر من القرآن اربع ايات ومن السنة حديثا ورفرف من رفرف الطائر اذا حرك
جناحيه حول الشيء يريد ان يقع عليه ولا شك ان هذه الايات والحديث دالة على ان
النفس مغايرة للبدن ولا يدل على تجردها وهي عنه عن الشرح واحتج المكرون لتجرد
النفس بقال ابن الراوندي انها جوهر لا يتجزى في الطب وقال النظام انها اجسام لطيفة
سارية في البدن ما دام حيا اول التعريف لا تحل ولا تفسد فما دامت سارية في البدن فهو
حي واذا فارقت هو مات وقيل هي قوة في الدماغ مبدأ الحس والحركة وقيل
هي قوة في القلب مبدأ الحياة في البدن وقيل للنفس ثلاث قوى احدها في الدماغ
وهي النفس الناطقة الحكيمة لكونها مبدأ العلوم والحكم والعالمة في القلب وهي النفس الغضبية
التي هي مبدأ الغضب والخوف والحزن والفرح وغيرها والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية
التي هي مبدأ النمو والغذاء والتوليد وسماها المصنف بالشهوانية لانها مبدأ الجذب الملائم وقيل
النفس هي الاخلاط الاربعة الصفراء والدم والبلغم والسوداء وقيل النفس هي المزاج
وهي اعتدال الاخلاط وقيل هي شكل البدن وتخطيطه وتاليف اجزائه وقيل هي
الحرة الخامس في حدوث النفس المبحث الخامس في حدوث النفس المكونون
لما سوى ان ما سوى الصانع الذي هو الواجب لذاته محدث اتفقوا على حدوث النفس
فان النفس بما سوى الصانع الا ان قوما من المسلمين جوزوا حدوث النفس قبل حدوث البدن

لما روى في الاخبار ان الله تع خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنع اخرون حدوث النفس
قبل حدوث البدن لقوله تع ثم انشاناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين حيث
قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة
فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما قال ثم انشاناه خلقا اخر اراد بقوله
خلقا اخر الروح ولفظ ثم عند الزاجي فدل الايه على انشاء الروح وخلقه بعد تكون البدن وقالت
ارسطاطاليس من كان قبلا من الحكماء مثل افلاطون فان افلاطون ومن كان قبله قال بتقدم النفس
وقال ارسطاطاليس النفس حادثة وشرط حدوثها حدوث البدن واحتج ارسطو بان النفس
الناطقة الانسانية متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت مركبة واللازم بط فالملزوم
مثله اما الملازمة فلان النفوس الناطقة الانسانية متشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو اختلفت
بالماهية لكان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز فكانت مركبة والمابطلان اللازم فلان النفس
لو كانت مركبة لكانت جسما واللازم بط لما ثبت ان النفس مجردة فثبت ان النفس متحدة
بالنوع هذا وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة وما دة النفس
البدن فمع تعدد النفس قبل البدن فثبت ان النفس اذا كانت قبل البدن كانت متحدة
ثم اذا تعلقت النفس بالبدن ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل احد ما علمه الاخر من
وان لم يبق النفس واحدة بعد التعلق بالبدن كانت متكثرة واللازم بط لان النفس مجردة
والمجرد لا ينقسم لان قبول القسمة من مقتضيات المادة وقيل على هذا الدليل بان يقال
من كون النفس نفسا بشرية كونها مدبرة للبدن البشري وكونها مدبرة من عوارضها واللازم
من اشتراك النفوس في هذا العرض المركب في ماهيتها لجواز اختلاف النفوس بتمام المهية مع
اشتراكها في العوارض وان سلم انه يلزم ان تكون النفس مركبة فلانم ان كل مركب جسم فان

هذا يعلم ان كل جسم مركب وهو موجبة كلية والموجبة الكلية لا تعكس كنفسها وكيف يكون كل
مركب جسما والمجردات باسرها متشاركة في الجوهرية والجوهر جنس لها ومتخالفة بالنوع
فتكون لمتر بعضها عن البعض بفصل فتكون المجردات مركبة من الجنس والفصل عند هم
وان سلم اتحاد النفوس الناطقة الانسانية بالنوع فلم لا يجوز ان تعدد النفوس بتعدد
قبل هذه الابدان تعدد ابدان اذا كانت متعلقة بها فانتقلت منها الى هذا على
سبيل التناسخ وعندكم الوثني اشارة الى جواب دخل تقرير الدخل انه لا يجوز ان
تعدد النفوس قبل هذه الابدان لانه لو تعددت النفوس قبل الابدان يلزم التناسخ
وهو باطل تقرير الجواب ان عدكم الوثني في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس و
ذلك لان عدكم في بطلان التناسخ ان البدن اذا استكمل فاض عليه من المبدأ
نفس لعموم الفيض ووجود الشرط فان استكمال البدن شرط لحدوث النفس من
المبدأ واذا فاض من المبدأ نفس عند استكمال البدن فلا تتصل به نفس اخرى
على سبيل التناسخ والا يلزم ان يكون لبدن واحد نفسان وهو باطل لان كل واحد يجد
ذاته واحدا لا اثنين فمع التناسخ ثبت ان بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس
فاثبات حدوث النفس باطل التناسخ دور ولقائل ان يقول اذا كانت
النفوس متحدة بالنوع امتنع تعددها وتكررها قبل البدن وذلك لانها اذا كانت
كثيرة لا تكون متحدة بالنوع لانها لو كانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور
المختلفة كالمواد وامتنع تعلق الامور المختلفة بها وهي متساوية في ذواتها من
غير اولوية ورجح في البعض دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها بالامور المختلفة فلا
تكون متحدة بالنوع فثبت انه لو كانت النفوس قبل الابدان متكثرة لا تكون متحدة

بالنوع واللازم يبطل لان الزمن انما محدده بالنوع فالملزوم مثله السادس
في كيفية تعلق النفس المبحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية
تدبيرها وتصرفها فانه قالت الحكماء النفس غير حاله في البدن ولا محاوره له لانها
جوهر مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق حلول كتعلق الصورة بالمادة والعرض
بالموضوع كتعلق السواد بالجسم ولا تعلق مجاورة كتعلق الانسان بداره وثوبه
الذي يواريه داره وعاريه وانما تعلقها بالبدن كتعلق العاشق بالمعشوق
عشقا لا يمكن العاشق سببه من مفارقة معشوقه مادامت مصاحبته ممكنه و
سبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية
عليه فان النفس في مبدء الفطره عاريه عن العلوم قابله لها ممكنه من تحصيلها
بالات وقوى بدنيه قال الله تعالى واذ اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا و
جعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون والنفس تعلق اولا بالروح و
هو الجسم اللطيف البخاري المتصعد عن القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية
فينبعث من النفس الناطقة على الروح قوه تسري بسريان الروح الى اجزاء البدن واعماقه
فيسري بتلك القوه في كل عضو من اعضاء البدن ظاهره وباطنه فقوى متعلق بذلك
العضو ومتكمل بالقوى المشاركة في ذلك العضو بنعت كل ذلك بارادة العليم
الذي لا يعزب عنه مثقال ذره في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الحكيم
الذي اتقن كل شيء خلقه ثم هدى وملك القوى باسرها منتهم الى مدركه والى محركه
وينتهم القوى المدركه الى مدركه ظاهره والى مدركه باطنه اما المدركه الظاهره فهي
الحواس الخمس البصر والسمع والشم والذوق واللمس الاول البصر وهو قوه مودعه

لا يعزب
اى لا يغيب

في العصبتين المجوفتين اللتين ملتقيان وتاديان الى العينين بعد ملاقيهما يدرك
بها الاضواء والالوان اولا وبواسطتها سايير المبصرات كالاشكال والمقادير و
الحركه واللمس والقبح وادراك البصر بانعكاس صوره من المرئي الى الحدقه
وانطباع ملك الصوره في جزء من الحدقه مكون ذلك الجزء محروط معروض
قاعده المحروط سطح المرئي وراسه عند الحدقه والاصل ان ادراك البصر بانعكاس
صوره المرئي الى الحدقه وانطباعها في جزء منها مكون زاويه محروط معروض
قاعده سطح المرئي مرئي الترتب اعظم من البعيد فانه اذا كان المرئي اقرب
الى البصر مكون تلك الزاويه اوسع فمرئي المبصر اعظم واذا كان البعيد منه مكون
تلك الزاويه اضيق فمرئي المبصر اصغر وقيل ادراك باتصال شعاع مخروط
يخرج من الحدقه الى المرئي ومحل كنفه اتصال الشعاع بالمرئي سوم خطوط يخرج من سطح
المحروط الشعاعي الذي قاعده عند المرئي وراسه عند الحدقه ومكون الابصار بزاوية
تحدث من تلك الخطوط عند راس المحروط وليس المراد بخروج الشعاع من الحدقه الخروج
الحسي بل بمعنى ان الحدقه مخرج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس ومع هذا القول بانه لو كان
الابصار باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقه الى المرئي لتشوش الابصار بهبوب
الرياح فلا يرى المعامل ويرى غير المعامل الذي اتصل به الشعاع ولسائل ان يقول
سلمنا الابصار بهبوب الرياح الثاني السمع الثاني من المشاعر
الخمس الظاهره السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المقروع المنضغط من قارع ومقروع
معا وهم له والسمع قوه مودعه في العصب المفروش في مقعر الصماخ الثالث الشم
الثالث من المشاعر الخمس الظاهرة الشم وهو قوه مودعه في الزائدتين النابتتين

من مقدم الدماغ السمهن بحلمى الشذى ومدرك الروايح بوصول الهوا المتكيف بالرايحة
المتصل من ذى الرايحة الى المحسوم وقيل مدرك الرايحة بوصول الهوا المخلط
بجزء يحلل من ذى الرايحة مع ما ان العدد اليسير من المسك استحال ان تحلل منه على
الدوام ما ينتشر الى مواضع يصل اليها الرايحة الرابع الذوق
الرابع من المشاعر الحس الظاهرة الذوق وهو قوة مبثوثة فى العصب المفروش
على حوم اللسان وادراك الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الاقماع
المسماة بالملعقة ما لمذوق ووصوله الى العصب وشرط حلو الرطوبة عن مثل
طعم المذوق او صده والمحلة سعى ان تكون الرطوبة عادمة الطعم فى نفسها لمخالط
ما يرد على حوم اللسان من المذوقات وبودى طعم فيحصل الاحساس به
الخامس اللمس الخامس من المشاعر الحس الظاهرة اللمس وهو
قوة مبثوثة فى جميع جلد البدن مدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة والسوسوة والملاسة
والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين والزوجة وادراك
اللمس بالمماسة والاتصال بالملموس ولاسبيل لحاكيته مشابهة لكيفية العضو الذى يكون
هذه القوة فيه فان الادراك لا يقع الا عن انفعال والشى لا ينفعل عن شبهه
وفى تعدد قوة اللمس وحدتها نظر فانه يحتمل ان يكون قوى كثيرة كل قوة منها
مدرك صنف من هذه الكيفيات ويحتمل ان تكون قوة واحدة بها جميع الكيفيات
مدرك واما الباطنة فخمس لما فرغ من بيان القوى المدركة
الظاهرة شرع فى بيان قوة المدركة الباطنة وهى ايضا خمس لانها اما مدركة او
معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهى ما يمكن ان يدرك بالحواس

الظاهرة واما مدركة للمعانى وهى ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعنة
اما مماسة بالخلط او التصرف والمعة بالخلط اما معنة لمدركة الصور واما معنة
لمدركة المعانى فهذه خمس قوى الاول الحس المشترك وهى قوة مدركة صور المحسوسات
وهى خيالات المحسوسات الظاهرة واساسها بالتادية اليها والذى يدل على
وجود هذه القوة انا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرايحة الحلو مانه ابيض طيب الرايحة
حلو والحاكم لا محالة يحضره المحكوم به والمحكوم عليه ولا يكون حصول هذه الامور فى النفس
لما علمت ان النفس مجردة لا يرتسم فيها صور المحسوسات ولا يرتسم فى الحس الظاهر فان
الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذا لا بد للنفس من قوة غير
الحس الظاهر يدرك بها جسما اى اللون الخزى والرايحة الخزية والطعم الحرى وغيره وكل
الحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ الثانية الخيال القوة الثانية
من القوى المدركة الباطنة الخيال وهى الملعة للحس المشترك بالخلط وهى خزانة الحس المشترك
يجمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة بخلط ملك الصور
والذى يدل على وجود هذه القوة ان النفس كما لا تقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب
هذا الطعم الا بقوة مدركة بهما جسما كذلك لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا لعدم
صورة كل واحد من الامرين عند ادراك الاخ والالتفات اليه وهذه القوة
مغايرة للحس المشترك لان القبول بقوة غير القوة التى بها الحفظ لان الاصول والحفظ
قد تتغاير فان ظرفا كانت واحدة لما افترقا والى هذه اشار بقوله فان الادراك غير الحفظ
ومحل الخيال مؤخر البطن الاول من الدماغ الثالثة الواهمة القوة الثالثة
من القوى المدركة الباطنة الواهمة وهى قوة يدرك بها النفس فى المحسوسات الجزئية

المعانى الجزئية التى ليست محسوسة كصداقة زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة
معنى فى الذئب غير محسوس وهى العداوة وادراك الكيس فى النحل معنى غير محسوس
وهو الصداقة وبهذه المعانى لا يدرك بالحس الظاهر وبهذه القوة يحكم النفس احكاما
جزئية قال المصنف ومحل الوهم مقدم البطن الاوسط وقيل محله مؤخر البطن الاوسط

الرابعة الحافظة القوة الرابعة من القوى المدركة الباطنة الحافظة وهى
قوة تحفظ هذه المعانى التى يدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها وهى مغايرة للوهم لما عرفت
ان القبول لقوة غير القوة التى بها الحفظ ومغايرة للخيال لان الحافظ للصور غير
الحافظ للمعانى ومحل الحافظ البطن الاخير من الدماغ قال المصنف محلها مؤخر البطن الاخير
من الدماغ الخامسة القوة الخامسة من القوى المدركة الباطنة المتصرفة
وهى القوة التى تحلل الصور وتركبها وتحلل المعانى وتركبها تارة تفصل الصورة عن
الصورة والمعنى عن المعنى والصورة من المعنى وتارة تركب الصورة بالصورة وتارة
تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى والقوة المتصرفة تسمى متفكرة ان استعملها
العقل وتخيلة ان استعملها الوهم دون تصرف عقلى والذى يدل على مغايرتها سائر
القوى ان التحليل والتركيب قوة غير القوة التى لها القبول والحفظ للافتراق والمحل
المتصرفة الدودة التى فى وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه بهذه المواضع
فان الفساد اذا اختص بموضع اورث الافة فى فعل القوة المختصة بذلك
الموضع وهذه القوى الخمس تسمى مدركة باطنة وان كانت المدركة منها اثنتين
فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بهما وبالجملة المدركة كليات ولهذه
الجزئيات النفس لكن ادراكها للكليات بالذات وادراكها للجزئيات بتوسط هذه

القوى

القوى والمراد بقولنا ان النفس مدرك الكليات بذاتها اى الصورة
الكلية المعقولة مرتسم فى النفس لا فى القوى الجسمانية التى هى الآلات والمراد
بقولنا ان النفس مدرك الجزئيات مالآلاتها ان الصور المحسوسة والمخيلة
والمعانى الجزئية الموهومة مرتسم ومنطبع فى الآلات لكن ادراك النفس اما بتوسط
تلك القوى وانطباعها فيها لانا نتصور نارا مجاورا محاذيا معينا وتصورت
النفس به لزم حصول محل الحاس للنار من الحاسين المختلفين فى الوضع المتغيرين
فى الجهة وليس هذا الامر فى الخارج اذ هو غير مسند الى الخارج لان الفرض ان الامر
اى النار موجود فى الخارج فهذا الامر فى الذهن فلا بد وان يرتسم احد الحاسين
فى محل غير محل ارتسام الحاس الآخر والا امتنع الامر لان امر احدهما عن الآخر
لا يكون بالمماسة ولا ملوزمها لاتحاد الحاس فيها فلا بد وان يرتسم فى حس
او حسى حتى يحصل الامر بحسب النار محلها فلا يرتسم فى النفس والا لزم
اتصاف النفس وهو غير فادراك الجزئى للنفس انما يكون بالآلات وهو اول المصنف المدرك
للجزئيات اولا هى هذه حتى ان يحمل على انها يرتسم فيها وارتسامها فيها هو
ادراك النفس اما بآلة كما اسند الفعل الى الآلات صدور الفعل من الفاعل
بتوسطها والمحركة اما المحركة للاحتياء فسيقسم الى ما يحرك
على طلب النفع وتسمى القوة الشهوانية او على دفع الضار وتسمى القوة الغضبية والى
محركة تحرك الاعضاء بتوسط تمديد الاعصاب وارخائها وهى المبدأ القريب
للحركة الاحتياء فان للحركات الاحتياء اربعة مبادئ مترتبة الاول التصور الجزئى
للشئ الملائم او المنافى تصورا مطلقا او غير مطلق واما متى ان يكون التصور حاصلا الآن

التصور الكلى كمون نسبته الى جميع الجزئيات على السوأ طلبيعه وحيثى خاص و
الاولم ترجيح احد الامور المساويه على المساويه ولاجميع الجزئيات لامتناع حصول
الامور الغير المتناهيه الثانى سوق مسبب عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان
ذلك الشى مكروها او ضارا بعسا او طبعا وسمى عضبا الثالث الاراده او الكراهة
وهى العزم الذى يحزم بعد التردد فى الفعل والترك ويدل على معاينه الاراده
والكراهه للمشوق كون الانسان مريدا للساول مالا يشتهيه وكارها للساول يشتهيه
الى العادر عليها الرابعه حركه من العضو المنبثه فى العضله ويدل على معاينتها لسايار
المبادى كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء وكون العاد
على التحريك غير مشتاق ولا عازم واما القوى الطبيعيه فما فرغ
من بيان القوى المدركه والمحركه الاحساريه التى تشارك بها الانسان الحيوان شرع
فى القوى الطبيعيه التى تشارك بها الحيوان السات ولها ملخص اجمالى
لاجل حفظ الشخص وبها العاذيه والناميه وواحد لاجل حفظ النوع وهى المولدة
للمثل فهذه القوى الثلاث يسمى السانيه اما العاذيه فهى التى تحيل الغذا الى مشابهه المغتذى
ليخلف بدل ما يتحلل فتتقبل هذه القوه احاله الغذا الى مشابهه المغتذى ومحل فعلها هو الغذاء
وعاته اختلاف بدل ما يتحلل ولما الناميه فهى قوه توجب زياده فى اقطار البدن المغتذى
على ساب طبعى محفوظ فى اجزا المغتذى لتمام النشو فوله على ساب طبعى خرج
به الزيادات الخارجه عن المجرى الطبعى كالورم وقوله محفوظ فى اجزا المغتذى فى الاقطار
اللائقه خرج به الزيادات الصناعيه فان الصانع اذا زاد فى الطول نقص فى العرض
والعمق وبالعكس وقوله لتمام النشو خرج به السمن والناميه والعاذيه تشاركان فى

النفس

النفس فان كلا منهما فعلها تحصيل العدا والصاو تسميه فان كانت هذه
الافعال على قدر ما يحلل فهو الاعتدا وان كانت زايده فهو النمو واما المولدة
فتسمان الاول مولده تفصل جزء من العدا بعد الهضم التام وتعده ماده ومبدا
لشخص اخر الثانى مصوره يحل تلك الماده فى الرحم وتعدها الصور والقوى و
الاعراض الحاصله للنوع الذى انفصل عنه البزر واما احتج الى هذه القوى الثلاث
لان النفوس انما تخص من مبدا ما على الابدان المركبه بحسب قرب امزجتها من
الاعتدال وبعدها عنه ولابد فى الامزجه من اجوار حاره بالطبع ومبعث من كل
نفس ايضا كيفيه فاعله مناسبه للحراره كمون الالهانى افعالها وحادثه لقوانا وهى الحراره
الغريزيه فالحرارتان تقتضيان تحلل الرطوبه الموجوده فى البدن المركب وتعينها
على ذلك الحراره الغريبه من خارج فادن لولا شى يصير بدلا لما تحلل منه لعند المزاج
بسرعه وبطل استعداد المركب لتعلق النفس به فحكمه الصانع تاقصت احداث
قوه تحدث ما يساوى ما يتحلل وتحيله الى ان تسويه بالفعل مضيفه اليه ليخلف بدل
ما تحلل ولما كانت العناصر مبدا عنه الى الافتراق ولم يمكن للقوى الجسمانيه اجتماع
على الالتيام دايما وكانت العنايه الالهيه اقتضت استبقاء الانواع
زمانا شاء الله بقاءها وبادره ولم يمكن بقاء الشخص ابدا فقدر بقاءها بتعاقب الاشخاص
اما على سبيل التوليد فيما سهل اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولبعد عرض مزاجه
واما على سبيل الولاده فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال وضيق عرض مزاجه خلق
الله تعالى النفس ذات قوه تفصل من الماده التى تحصلها العاذيه ما بعده ماده لشخص اخر
ولما كان الماده المنفصله اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعل الله النفس

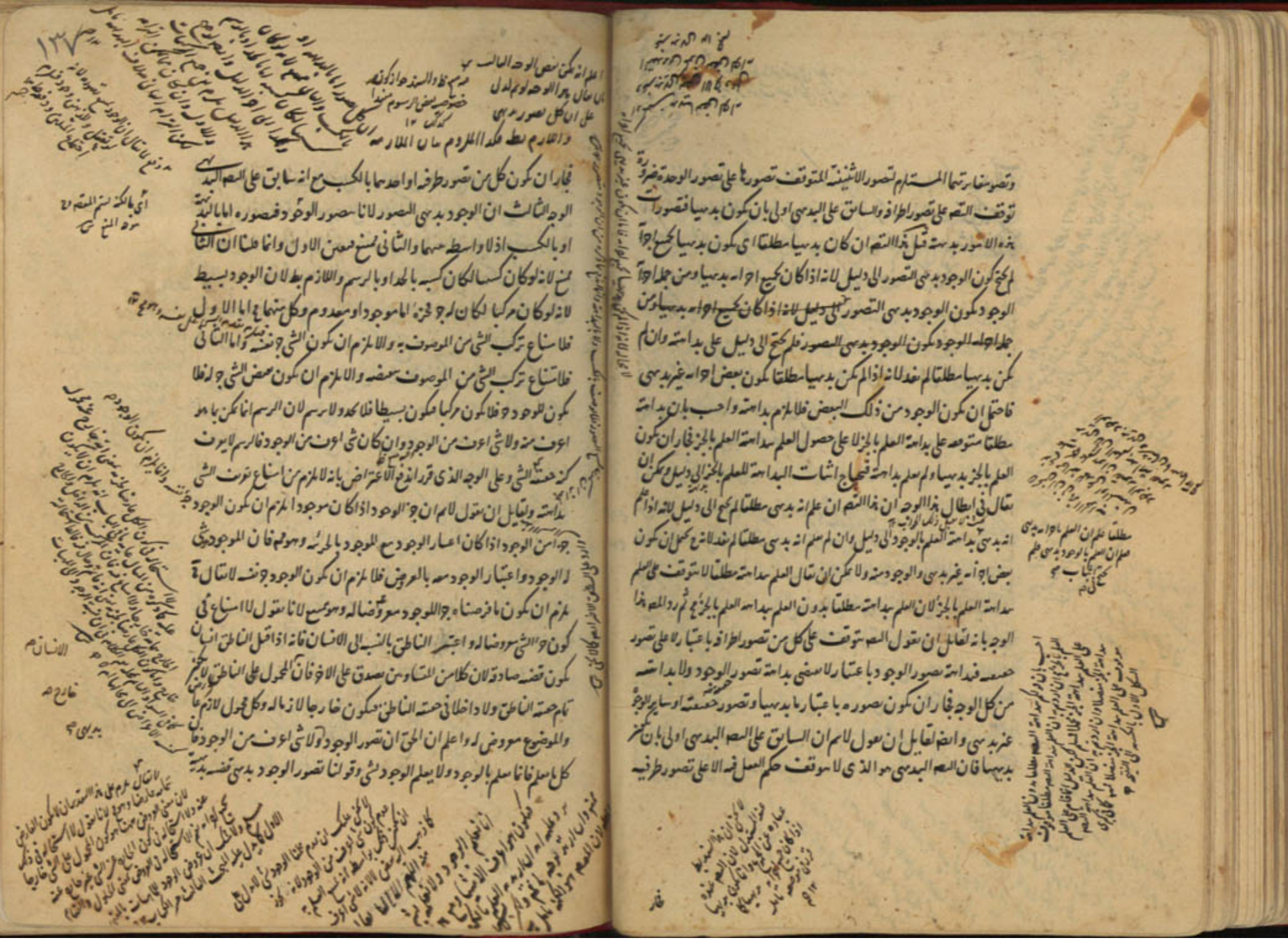
ذات قوه تضيف من المادة التي يحصلها العاذية مساعدا الى المادة
المفصوله فيزيدها معدارها في الاقطار على ساير ملئ باشخاص
ذلك النوع الى ان يتم الشخص فادن السن السابعة الثامنة يكون ذات
ملاث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله اذا كان ناقصا وستبقى النوع
بتوليد مثله وتخدم القوى الاربع العاذية والنامية والمولدة والمصورة اربع قوى اخر
الجاذبة والماضمة والماسكة والدافعة اما الجاذبة ففي التي تجذب الغذاء المصاح اليه
هي موجودة في جميع الاعضاء اما في المعدة فطان الغذاء يتحرك من الفم الها وملك الحركة
غير ارادية لان الغذا ليس حيوانا ولا طبيعيا لان العذا يرد عند الانعكاس فيكون
قسريا اما بدفع دافع من فوق او بجذب جاذب من المعدة والاول باطل لان العذا قد
يجذب الى المعدة من غير ان يدفعه الها فمن الثاني ولهذا يجذب المرئ والمعدة
العذا من فوق عند سده الجاذبة من غير اراده المعدي ولان المعدة يجذب
اللذيذ للفمها ولهذا يجرح الحلو بالتي بعد غيره وان ساوله المعدي اولا واما
في الرحم فانها اذا كانت حالة عن الفصول فرسه العهد ما يعطاع الظمث عنها
بحس الانسان وقت الجماع ان الحليل يجذب الى داخل واما في ساير الاعضاء
فلان الاخلاط الاربعة اي الصفراء والدم والبلغم والسوداء مخلطة في الكبد وتميز
كل واحد منها وتصب الى عضو معين فلو لم تكن وجودة في كل عضو لما اجتمع
بخلط خاص واما الماضمة وهي التي تغير العذا الى حيث يصلح لان يحلله العاذية
الى العضو فعمل الماضمة اما له العذا الى ما يصلح لان يصير جزءا من المعدي وفعل
الغاذية احالة الى ما يكون جزءا من المعدي بالفعل والماضمة اربع مراتب الاولى مبدأها

المحرر وخالفه في غيره لان مابه المشاركة غير مابه المخالفة فلزم التركب في الواجب
مابه المشاركة ومابه المخالفة وهو ممنوع ومنع بان الاشتراك في العوارض لا يستلزم
الاشتراك في السلب لاستلزام التركب في الذات فان البسائط مشاركة في العوارض
كالوجود والحدوث ولا تركب في ذاتها وكل بسيطين مشاركان في سلب غير ما
عنهما ولا تركب في ذاتهما

الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه مباحث

الفصل الثاني في الوجود والعدم وذكر فيه خمسة مباحث الى تصور الوجود
في كونه مشتركا معنويا كونه زايدا على ان المعدوم ليس شيئا وفي الحال للبحث الاول
في تصور الوجود تصور الوجود بديهي لوجوه ثلثة الاول ان الوجود ج الوجود ي المتصور
بديهة وج المتصور بديهة متصور بديهة فتصور الوجود بديهي وفيه نظر اما اولا فلانا
انما نلزم من تصور وجودي بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان الوجود طبيعة نوعية مشتركة
من الوجودات وهو ممنوع اما على راي من يقول وجود كل شيء مختص به ولا اشتراك الا في
اللفظ فظ واما على راي من يقول بمعنى مشترك بين الوجودات فلانه معقول بالاشكال
على الوجودات وللمعقول بالاشكال على الافراد خارج عن حقيقة الافراد فالوجود خارج
عن وجودي فلا نلزم من تصور الشيء تصور ما هو خارج عنه عارض له واما ثانيا فلانا على
تقدير ان يكون الوجود ج الوجود ي فانما نلزم من تصور وجودي بديهة تصور الوجود
بديهة اذا كان تصور وجودي الذي هو بديهي تصور وجودي بحقيقته وهو ممنوع واما اذا
كان تصور وجودي بوجه ما فلا نلزم من تصور وجودي بوجه بديهة تصور الوجود بديهة
الوجه الثاني ان التصديق البديهي بان الشيء والاثبات لا يحتمان ولا يرتفعان اي التصديق
البديهي بان الشيء اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما سابقا بتصور الوجود والعدم

وتصوسنا رتبها المستلزم لتصور الاثنينية المتوقف تصورها على تصور الوحدة ضرورة
توقف الاتم على تصور اطراف والسابق على البدهي اولى بان يكون بدهيا فتصورات
هذه الامور بدهية قيل هذا الاتم ان كان بدهيا مطلقا اى يكون بدهيا بجميع اجزائه
لم يخل كون الوجود بدهي التصور الى دليل لانه اذا كان بجميع اجزائه بدهيا ومن جملة اجزائه
الوجود يكون الوجود بدهي التصور ايضا بلا دليل لانه اذا كان بجميع اجزائه بدهيا ومن
جملة اجزائه الوجود يكون الوجود بدهي التصور فلم يحتج الى دليل على بداهته وان لم
يكن بدهيا مطلقا لم يفد لانه اذا لم يكن بدهيا مطلقا يكون بعض اجزائه غير بدهي
فاحتمل ان يكون الوجود من ذلك البعض فلا يلزم بداهته واجب بان بداهته
مطلقا متوقفة على بداهة العلم بالجزء لما على حصول العلم بداهة العلم بالجزء فجاز ان يكون
العلم بالجزء بدهيا ولم يعلم بداهته فيحتاج اثبات البداهة للعلم بالجزء الى دليل ويمكن ان
يقال في ابطال هذا الوجه ان هذا الاتم ان علم انه بدهي مطلقا لم يحتج الى دليل لانه اذا علم
انه بدهي بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم انه بدهي مطلقا لم يفد لانا نمنع كون ان يكون
بعض اجزائه غير بدهي والوجود منه ولا يمكن ان يقال العلم بداهة مطلقا لا يتوقف على العلم
بداهة العلم بالجزء لان العلم بداهة مطلقا بدون العلم بداهة العلم بالجزء ثم رد الاتم هذا
الوجه بانه لقائل ان يقول الاتم يتوقف على كل من تصور اطرافه باعتبار ما على تصور
حصصه فبداهة تصور الوجود باعتبار ما يقتضي بداهة تصور الوجود وبالبداهة
من كل الوجوه فجاز ان يكون تصوره باعتبار ما بديهيا وتصور حصصه او سائر الوجوه
غير بدهي وايضا لقائل ان يقول لا يسلم ان السابق على الاتم البدهي اولى بان يكون
بديهيا فان الاتم البدهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه



فان الحكم فيها لا يوقف الا على تصور الطرفين والبديهي لازم بين لتصور الوجود
فلا يحتاج في اثباته لتصور الوجود الى وسط بل يكفي فيه تصور الطرفين لكن قد يشكل على
على بعض الاذهان الحزم بالنسبة الواقعة بين طرفي القسم البديهي لعدم تصور طرفيه
على الوجه الذي تتوقف عليه الجزم فان الوهم يزيل العقل عن ادراك المعقولات
فلا يتصور طرفي القسم على الوجه الذي تتوقف عليه الجزم بالبرهان وان كان على صورة
البرهان فالمنع والمعارضة لا يحدي فيه كشيء

الثاني في

لما فرغ من البحث الاول في الوجود شرع في البحث الثاني في كون الوجود مشتركا معنويا
الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين
وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري فانه قال وجود كل شيء عين
ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار المصنف ما ذهب
اليه الجمهور واحتج عليه بوجهين احدهما قرره انه لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع
الموجودات لما لحق الجزم بوجود الشيء مع التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا
وعرضا واللازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود
مشتركا لكان مختصا سواء كانت ذاتيا للخصوصيات بان يكون تمام ماهية
او فصلا له او عرضا خاصا وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد
في ذاتياتها للخصه وخواصها فان انتفاء الشيء ستلزم انتفاء ذاته المختص
واستثناء خاصته فيلزم من التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا وعرضا قانا
اذا تحققنا وجود ممكن جزمنا بوجوده مع التردد في كون سببه واجبا وجوهرا
وعرضا الوجه الثاني انا نعلم الموجود الى الواجب والممكن والموجود الممكن الى

الجوهر والعرض ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة فالموجود
مشترك بين الواجب والجوهر والعرض ويلزم من اشتراك الموجود منها اشتراك
الوجود منها قيل لا يجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام بل
بين البعض اذ صدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم من كون العالم مشتركا
بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا جميع قسم كل من الامرين المذكورين ضرورة
عموم من وجه الى الاخر مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض
او غيره فلا ابيض الا حيوان او غير حيوان اجيب بان مورد القسمة بين جميع الاقسام
يجب اشتراكهم بين جميعها والموجود مورد القسمة من جميع الاقسام يجب اشتراكه بين الجميع
واعترض على هذين الوجهين بالاشتراك الذي لزم منهما من حيث اللفظ لان
حث المعنى وهذا الاعتراض ليس بشيء فانا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا
الى المفهوم يلزم الاشتراك المعنوي واستدل بان مفهوم السلب واحد
بهذا دليل مزيف على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع
الموجودات تقريره ان مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة فلو لم
يتحد مقابلها اعني مفهوم الوجود لبطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا
الشيء اما ان يكون معدوما او موجودا واللازم بط بالضرورة فان الحصر العقلي من
ابلى البديهيات بيان الملازمة انه اذا لم يتحد مفهوم الوجود الذي هو مقابل مفهوم
السلب الواحد جاز ان لا يكون الشيء معدوما ولا موجودا ابدا الوجود بل بوجود
الخوض بانا لا نم ان مفهوم السلب واحد فان كل ايجاب لسلب مقابله واجب
بان كل ايجاب وان كان لسلب مقابله لكن السلوب مشاركة في مطلق السلب

ضرورة صدق مطلق السلب عليها الدال على الاشتراك ومن توهم ان الحصر انما
تحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فقد اخطا وذلك لانا اذا قلنا زيد
اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يحزم العقل بالانحصار
بل طلب قسما اخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل
يحزم بالحصر من غير طلب قسم اخر فظهر ان القسم الحاصر الذى تطلبه العقل انما يكون
بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان بهذه الوجوه
تنبيهات لابد من بيانها اذ كون الوجود معنى مشتركا بديهى والبديهى لا يتوقف على
البرهان الثالث فى كونه زايدا لما فرغ من كون مفهوم الوجود
وما يشتركان فيه من الموجودات اراد ان يذكر المبحث الثالث فى كون الوجود
زايدا على الماهيات فان كونه زايدا متفرع على اشتراكه ذهب جمهور المتكلمين
الى ان الوجود زايد على الماهيات فى الواجب والممكنات خلافا للشيخ ابى الحسن
الاشعرى مطلقا اى فى الواجب والممكن فانه قال وجود كل شئ عين ماهيته
وخلافا للحكماء فى الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات
زايد على ماهياتها اما ان الوجود زايد فى الممكنات فلوجوه ثلثة الاول
تقريره انا تصور الماهيات الممكنة ونشك فى وجودها الخارجى والذهنى حتى
نقوم على وجودها الخارجى والذهنى البرهان فلو لم يكن الوجود زايدا على الماهيات
لما شككنا فى وجودها الخارجى والذهنى عند تصورها وذلك لانا اذا لم نكن الوجود زايدا
على ماهياتها لكان امانفسها او داخلا فيها وعلى التقديرين لا شك فى وجودها عند
تصورها لامتناع الشك فى ماهية الشئ وذاتيته عند تصوره لانه اذا تصور الشئ يجب

اثبات

الفصول وسلسل الى غير النهاية فلزم ترکب الماهية من اجزاء غير متناهية بالفعل

واما بطلان اللازم فلان اجزاء الماهية اذا كانت غير متناهية لزم امتناع تحقق شئ من الماهيات لان تحققها يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو ضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا قيل ان اراد الحكم جزما وهو ان الوجود زايد في بعض الماهيات فسلم وان اراد كلما وهو ان الوجود زايد في جميع الموجودات فمنوع سند جزما وهو ان الوجود ليس بزايد في جميع الماهيات ويجوز ان يكون زايدا في البعض وعينا في البعض وجوابه ان البعض فلا نزاع لنا في شئ مما ذكرتم لان اتحاد الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اجيب بان اختلاف الوجود في الجوهر والعين والذهن غير متصور لانه اقتضى العروض بمعنى ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى الكسر عينا او جوهرا كذلك فان قيل لانم وجوب الاستواء فيها ولانا نلزم ذلك لو كان من المتباينات المتواطئة وهو ممنوع لانه مشكك احب بانا اذا كان مشككا يكون زايدا في الجميع وهو المطلوب وبهذا اندفع ايضا ما قيل من انا اذا كان الوجود فلا ماهيات تكون عرضا عاما للفصول فلا يصح في استاز الفصول عن الماهيات الى فصول وايضا الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول اذا كان الجنس غير الوجود واما اذا كان الجنس هو الوجود فلا واصح الشيخ

اصح الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان الوجود غير زايد على الماهية فانه لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم واللازم بط اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زايدا على الماهية يكون الماهية غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قايما بالمعدوم

ولما بطلان اللازم فلان قيام الشئ بالمتصف يقتضي اتصاف المحل بالملزوم ان الوجود اذا كان زايدا على الماهية يكون قايما بالمعدوم بل يكون الوجود قايما بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود او العدم لامتناع اتصاف الماهية من حيث هي اما ان يكون موجودة او معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا تقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان تقوم الوجود بالمتصف بعضه وهو لا نقول الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان الماهية من حيث هي هي ليست نفس احدهما ولا احدهما ظلا فيها لا على معنى ان الماهية من حيث هي هي منفكة عن احدهما والا يلزم الواسطة واذا كان الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في العقل على معنى ان العقل اذا تصور الماهية لم يحكم بنفس الوجود ولا يشتمل على الوجود بل وجد الوجود غيرها وغير داخل فيها فاتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود فمحل الوجود في الجسم كالياض والجسم بل الماهية اذا كانت فكونها وجودا والماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فلا يكون الوجود زايدا في العقل والماهية في الواجب ظاهر

لما فرغ من بيان ان الوجود زايد في الممكنات شرع في الاحتجاج على ان الوجود زايد في الواجب وذكر ثلاثة وجوه الاول تقريره انه لو لم يكن الوجود في الواجب زايدا عليه لكان الواجب هو الوجود المقيد بقيد التجرد لان الوجود مشترك

بين الواجب والممكنات ووجود الواجب لامكون زايدا عليه فلزم ان يكون
الواجب عبارة عن الوجود المجرد اى الوجود الذى لامكون عارضا وح لو تجرد
الوجود لتجرد لعلة غير الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لولم يكن
تجرد الوجود لعلة غير الوجود لكان تجرده لذات الوجود فيكون التجرد لازما لذات
الوجود من حيث هو والوجود فى الممكنات عارض فلا يكون مقتضيا للتجرد فيلزم
التناقض لو لازم الوجود من حيث هو وهو ح ثبت انه لو تجرد الوجود لتجرد
لعلة غيره واما بطلان اللازم فلانه لو تجرد الوجود لعلة غيره لكان ممكنا وهو ولو
قرر بهذا الوجه وهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكنات
اما ان يقتضى التجرد او يقتضى اللاتجرد او لا يقتضى التجرد ولا اللاتجرد والاول
يقتضى التجرد فى الممكنات الخ والثانى يقتضى اللاتجرد فى الواجب الخ والثالث
يقتضى ان يكون كل من التجرد واللاتجرد لعلة غير الوجود فيلزم ان يكون الواجب
ممكنا كان اولى قيل المصير الى العلة اللاتجرد الذى هو العروض واما التجرد
الذى هو اللاعروض فلا نصير الى العلة بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض
لان التجرد هو عدم العروض فمكفى فيه عدم الموجب للعروض اجاب المص
عنه بما يمكن تقريره من وجهين احدهما ان نمنع كمساواة الواجب الى عدم الموجب للعروض و
عدم الموجب للعروض غير الواجب فيحتاج الواجب الى غيره فيكون ممكنا وثانيهما
انه لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى عدمه لان
الموجب لعروض الوجود للماهية انما هو الواجب قيل الوجود ليس طبيعة نوعية حتى
يلزم تساوى افراده فى التجرد واللاتجرد بل الوجود مشكك اى مقول على افراده

بالتشكيك والمقول على افراده بالتشكيك لايلزم تساوى افراده التى هى ملزومة
فى التجرد واللاتجرد لاختلافها بالماهية واعتبر النور المقول بالتشكيك على الانوار
مع ان نور الشمس يقتضى ابصار الاعشى ونور غير الشمس لا يقتضى ابصاره اجاب
المص بانا لانسلم ان الوجود مقول بالتشكيك فان الوجود مقول على وجود الواجب
وعلى وجود الممكن بالتساوى ولئن سلم ان الوجود مشكك فالتشكيك لايمنع مساواته
وجود الواجب ووجود الممكنات فى تمام الحقيقة لان التشكيك اذا كان ماخوذا
مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات فى تمام الحقيقة فلزم تركب الوجود الذى
هو الواجب او المباينة الكلية بين الوجودين اى وجود الواجب ووجود الممكنات
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان التشكيك ماخوذا بالمساواة
فى تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متحالفين فى الحقيقة فلا يخرج اما ان
يكون بين الوجودين ذاتى مشترك او لا والاول يلزمه التركب فى الوجود الذى هو الواجب
والثانى يلزمه المباينة الكلية بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه قد بان فساد
تركيب الوجود الذى هو الواجب وفساد المباينة الكلية بين الوجودين لما تبين
ان الوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن واذا كان التشكيك لايمنع
المساواة فى تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متساويين فى تمام
الحقيقة فلزم تساويهما فى اللوازم فمع سائر لوازم مهاوانه الواقع على اشياء بالتشكيك
لابد وان يكون من عوارض تلك الاشياء لان وقوع الماهية وذاتياتها على الافراد
بالتساوى فلا يكون متولا بالتشكيك فالمعروضات ان تماثلت او تخالفت
باعتبار اخر غير الوجود لان الوجود اذا كان من عوارض وجود الواجب ووجود

المكنات لم يكن المعروضات التي هي الوجودات متحانسة باعتبار الوجود
بل التجانس باعتبار اخر غير الوجود لزم المحالان المذكوران ثانيا اللوازم على
تقدير التماثل وتركيب الواجب على تقدير التجانس وان تباينت المعروضات
اي وجود الواجب ووجود الممكنات كان كل من الوجودين مباينا لغيره
بالذات فخالفا له في الحقيقة وشاركا للاخر في مفهوم هذا العارض الذي هو الوجود
المشترك فيكون الواجب حقيقة مخالفة للممكنات ومشاركة في الوجود الذي
هو عارض زايد على حقيقته وهو عين المدعى وقيل ان مقول الوجود
المطلق الذي هو وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات
مقول على الوجودات التي هي افراده بالتشكيك لان المقول بالتشكيك
هو الكلي واقع على افراده لا على سواء بل على اختلاف اما بالتقدم او بالتاخر مثل
وقوع المتصل على المقدار وعلى البياض الحاصل في محله واما بالاولوية وعدمها
كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه اخر غير الذي هو به واحد
واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود على الاعراض
التي هي عوارض للماهيات مخولة لهذه الاختلافات فانه تقع على وجود العلة
ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية
وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف
فيكون الوجود مقولا بالتشكيك على الوجودات واما قوله
فان سلم فالتشكيك لا يمنع سواه الافراد في تمام الحقيقة فغير مستقيم قوله والالزم
الترك او المباينة الكلية بين الوجودين قلنا المباينة الكلية بين الوجودين

في الفزر وهو عند المصب ولهذا كان الخط المصنوع مع الدماميل فوق ما صح
المطروحة ومما هاهنا المعدة وهو ان يصير العدا هو سراشيها مار الكشك اليحين
ويسمى كيلوسا السانه في الكبد وهو ان يصير بعد الانحدار من المعدة الى بحيث
يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفرا والسوداء والبلغم السالكة في العروق
الرابعة في الاعضاء وهو ان يصير بحيث يصلح ان يكون جزء من العضو واما الماسكة وهي
التي تمسك الغذاء المحدود الى ان تهضمه الهاضمة وفعلها في المعدة الاحتواء
على الغذاء بحيث يمانعه من جميع الجوانب على وجه لا يكون من سطح باطن المعدة
وبين الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء بسبب املاء المعدة فان الغذاء اذا كان
قليلا والماسكة قوية حصل هذا الاحتواء فلهذا يجد المهضوم وفعلها في الرحم ان
يحتوي على المني بحيث يمنع المني النزول ولو لم تكن هناك ماسكة لنزل المني بطبعه لانه
ثقيل وكذا حال سائر الاعضاء واما الرافعة فهي التي يدفع الفضل والمهيا العضو اخر
اليه والذي يدل على وجود هذا ان الانسان يجد الامعاء عند السرور كانها ترفع
ليدفع ما فيها الى اسفل وقد يضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان
فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى جميع البدن وفيها ايضا
هذه القوى بالنسبة الى المعدي به خاصة السابع المبحث السابع
في بقاء النفس الناطقة بعد الموت النفس لا تموت البدن اما عند ما فلما سبق
من النصوص ونحو ما قال الحكماء النفس الناطقة غير مادية وكل ما ليس العدم
فهو مادي فالنفس الناطقة لا تقبل العدم اما الصغرى فلما سبق من ان النفس
الناطقة في ذاتها وكمالاتها غير مطبعة في جسم تقوم به واما الكبرى فلانها لو

كانت قابلة للعدم كانت قبل العدم قابلة له بالفعل وفاسدة بالقوة ولا شك
ان قبل العدم غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد
باق ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد هو محل العدم بالفعل بعينه فان محل قوة
الفساد هو العامل للفساد فهو لا يكون بعينه موصوفا بالفساد والباقي بالفعل لا
يبقى عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد فيكون محل البقاء بالفعل غير
محل الفساد بالقوة فاذا في النفس اجزاء محللة فلزم تركبها من امرين
احدهما محل الفساد بالقوة والآخر الباقي بالفعل وكل من الجزئين جوهر فلزم
تركبها من الهيولى والصورة فلا تكون النفس مجردة هف واعترض على
هذا بان قوة الفساد هو امكان العدم وامكان العدم غير ثبوتي فلا يستدعي
محلا وايضا لم لا يجوز ان تكون النفس مركبة من هيولى وصورة مخالفتين للهيولى
الاجسام وصورها فلا يلزم ان تكون جسما وايضا النفس حادثة فتكون مسبوقة بامكان
الوجود والامكان السابق لما لم يوجب كون النفس مادية كذلك لم يوجب
امكان الفساد ان تكون مادية اجيب عن الاول بان هذا الامكان هو الامكان
الاستعدادي وهو عرض وجودي يستدعي محلا ما واجب عن الثاني بان الهيولى
التي هي مخالفة لهيولى الاجسام يجب ان تكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما
مر وح للاخ اما ان تكون ذات وضع اولا والاول ح والا يلزم ان تكون جسما وان
تكون ذات وضع ح لما لا وضع له وكلاهما محالان والثاني للاخ اما ان تكون موجودة
بانفرادها او لم تكن فان كان الاول كانت عاقلة بذاتها لما سيعرف فكانت
هي النفس وقد فرضناها غير ذات وضع هف ومع هذا الخلط حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل

بعد موت البدن وان كان الثاني فاما ان تكون للبدن مدخل في اقامتها
اولا والاول هو المطلوب والا لكانت محتاجة في وجودها الى البدن فلم تكن ذات فعل
بانفرادها وقد ثبت بطلان ذلك والثاني يلزم ان تكون بالقوة بما هي مستفيدة
للوجود واستحالة الجسم ان تكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا نضر
هو هنا وبقائها واجب عن الثالث ان كل واحد من الامكان السابق والامكان
الفساد لا يقتضي ان تكون النفس مادية لكن البدن مع هذه مخصوصة موجود قبل
حدوث النفس محلا لامكان حدوث النفس اي الامكان الاستعدادي لحدوثها
من حيث هي نفس مدبرة متصرفة لتصير كاملة لحدوث النفس من مبدإ ما يجب
بهذا الاستعداد فادار البدن هذه الهيئة المخصوصة بصير البدن بحيث لا يكون مستعدا
لقبول اثر المدبر منقطع علاقه وعدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر من حيث
الذات بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه
من حيث الذات ولا يجوز ان يكون محلا لامكان عدم المدبر من حيث
الذات لان المدبر من حيث الذات هو هو مباين للبدن ولا يجوز ان يكون
الشيء محلا لامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس
من حيث هي مباينة ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث النفس من
حيث هي مدبرة ومتصرفة ولامكان عدمها من حيث هي كذلك لكن امكان
حدوثها من حيث هي مدبرة متصرفة يستدعي امكانا وجوديا من حيث
الذات لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث مدبرة متصرفة بدون حدوثها
من حيث الذات فالعوض صار محلا لامكان حدوث النفس من حيث

جوهرا و امكان عدمها من حيث هي مدبرة مصرفة لاستدعي امكان
عدمها من حث جوهرا لان اسفا الذات من حث هي على حاله لاتقتضي
اسفا، ما من حث جوهرا لان اسفا الذات من حث هي على حالة لاتقتضي
اسفا، ما من حيث هي هي لان اسفا المجموع لاتقتضي اسفا جميع اجزائه بحلاف جمعه
ج لاتكون البدن محلا لامكان عدم النفس لا بالذات ولا بالعرض وتكون محلا
لامكان وجودها بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد
ثم قال المحكما للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعاده وشقاوه لان النفس
ان كانت عالمة بالمبدء وبوجب وجوده وبعضان جوده اي افاده ما ينبغي لكل
موجود من غير عوض وانه اعطى كل شي خلقه وسعدس داره عن المعاصي و
شروره عن سمات الحدوث وكانت منقطعة عن الهيات البدنية مهيئة عن متابعة
الهوى المسعفة لاحلال الذميمة موصوفة عن الذات الخسيسة المنغمسة الى الملكات
الردية البدنية وجدانها نفسها كاملة شريفة جامعة للمعقولات العلمية والمطلعة مخرطة
في سلك المجردات المقدسة والملائكة المكرمة راجعة الى ربها راضية مرضية وان كانت
النفس جاهلة بالمبدء معدمة للاباطيل الرائجة من اثبات الشريك واتصافه بما يجب
تقدسه وتنزهه عنه لملكة بادراك جهلها واسافها الى المعارف الخسيسة وما يمنعها
عن حصولها جاذبة مخلدة ومنتهية العود الى الدنيا والكسب المعالم وقالت
بالمعاد دون المكذب بالمعاد ربنا ولكون من المومنين وان كانت عالمة بالمبدء
وبوجب وجوده كاذكر والكتب من البدن جهالة كريهة واخلاقا ذميمة وملكات
رديئة لكنها تعتقد اباطيل رائجة عدت مسلاتها الهيا تقدر حصولها لها مادة بحسب

رسوخ ملك الملكات ودوامها فهنا حتى يزول ويرجح عن النار ويدخل
الجنة جعلنا الله من السعداء الابرار ويعافي زمرة الاحبار الذين لاخوف
عليهم ولاهم يحزنون واحشرنا مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصدّ
يقين والشهداء الصالحين وحسن اولئك رفيقا والحمد لوليه

الكتاب الثاني في الالهيات

لما فرغ
من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الكتاب الثاني في الالهيات
وذكر فيه ٣ ابواب ١ في ذات الله ٢ في صفاته ٣ في افعاله الباب
الاول في ذات الله وذكر فيه ثلثة فصول ١ في العلم به ٢ في البرهان ٣
في التوحيد الفصل الاول في العلم به وذكر فيه ٣ مباحث ١ في ابطال الدور
والتسلسل ٢ في البرهان على وجود واجب الوجود ٣ في معرفة ذاته المبحث الاول
في ابطال الدور والتسلسل اما الدور وهو توقف الشي على ما يتوقف عليه بمرتبة
او اكثر فلان صريح العقل جازم على عدم وجود المؤثر على وجود اثره فلو اثر الشي
في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين او اكثر فانه اذا
اثر الشي في مؤثره يكون متقدما على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيكون الشي
متقدما على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشي متقدم على ذلك الشي بالمثال
لم لايجوز ان يكون الشيئان ماهيتا كل واحد منهما مؤثرة في وجود الاخر او ماهية
احدهما مؤثرة في وجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد
منهما مؤثرا في الاخر ولا يلزم تقدم الشي على نفسه لانا نقول ح لا يكون دورا
لان الشي لم يتقدم على ما يتقدم عليه فان وجود كل اثر ماهية الاخر على التقدير الاول

ووجود الثانی بمامیة الاول علی المقدر الثانی ووجوده بوجود الثانی علی المقدر
الثانی وکلا مناقی الدور للثانی غیره وایضا لا یجوز ان یکون للماهیة مدخل فی الوجود
موثرا فی الوجود لانا نعلم بالضروره ان علة الموجود یجب ان یکون موجودا قبل وجود
معلولها فقول ان اردت عدم المؤثر علی اثره کونه محتاجا الیه فلا یسلم ان المحتاج الی
المحتاج الی الشیء محتاج الی ذلک الشیء لانه لو کان کذلک لامتنع وجود المحتاج عند وجود
المحتاج الیه وعدم ما یحتاج الیه المحتاج الیه ولیس کذلک فانه لو فرض وجود العلة التامة
للمعلول مع عدم العلة البعیدة وجد المعلول بالضروره والا لزم تخلف المعلول عن
العلة التامة وهو ممتنع وان اردت عدم المؤثر علی اثره شیء غیر الاحتیاج الیه فلا یفید من
افادة تصوره لبصیرتی فی صحة وفساده قول لانا نسلم ان اللازم وهو قولنا امتنع
وجود المحتاج عند وجود المحتاج الیه وعدم ما یحتاج الیه المحتاج الیه بطل قوله فانه لو
فرض وجود العلة التامة للمعلول مع عدم العلة البعیدة وجد المعلول بالضروره قلنا
لانا نسلم قوله والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة قلنا نسلم ولکن لم قلتم بان
ذلک محال فان العلة التامة لیست علة تامة للمعلول بل جزء منها ویجوز تخلف المعلول
عن جزء العلة التامة وهذا غیر مستقیم لان العلة التامة وان سلم انها جزء العلة البعیدة
لکنها جزء مستلزم للمعلول اذ لا واسطة بینها وبین تحقق المعلول فلا یمکن تخلف
المعلول عنه لان تخلف المعلول عنه محال یجب اللازم عن الملزوم و
الحق ان یقال ان اردت بقولک وجد المعلول بالضروره لو فرض وجود العلة
التامة للمعلول مع عدم العلة البعیدة فانا نجد المعلول فی نفس الامر فهو ممنوع فانه لا
یلزم من فرض وجود العلة التامة مع عدم العلة البعیدة وجود المعلول فی نفس الامر

فان وجود المعلول فی نفس الامر انما یلزم اذا کانت العلة التامة موجودة فی نفس الامر
ولا یلزم من فرضها وجود العلة التامة وجودها فی نفس الامر وان اردت انه وجد المعلول
علی تقدیر وجود العلة التامة مع عدم العلة البعیدة فلا یلزم منه ایضا علی ذلک التقدیر
فان ذلک التقدیر یجوز عدم لزوم وجود المعلول علی ذلک التقدیر الی ولئن
سلم لزومه علی ذلک التقدیر لکن لا یلزم منه ان لا یکون المحتاج الی المحتاج الی الشیء
محتاجا الی ذلک الشیء فی نفس الامر وانما یلزم ذلک لو کان ذلک التقدیر واقعا
فی نفس الامر وهو ممنوع وکلامنا فی بطلان الدور فی نفس الامر لا علی التقدیر وانما
الیس وهو ان تراقی معروض العلة والمعلولیة فی سلسلة واحدة من معلول
معین الی غیر النهایة یدل علی بطلانه وبیانه ان الاول لو سلسلت العلل الی
غیر النهایة فلنفرض جملتین احدیهما من معلول معین والاخری من المعلول الذی
یلیه وتسلسلتا الی غیر النهایة فان اسقطت الجملة الثانیة الاولی بالتطبیق
من الطرف المساوی بان یطبق الاول من الجملة الثانیة علی المعلول المعین الذی
هو اول الجملة الاولی یکون الناقص مساویا للزائد وان لم تسقط الجملة الثانیة
الجملة الاولی بالتطبیق علی الوجه المذکور یلزم اسقاط الجملة الثانیة فیلزم تناهیها والجملة
الاولی یزید علیها بمرتبة فیکون ایضا متناهیة فان قیل لانا نختار ان الجملة الثانیة
اذا لم تستغرق الجملة الاولی بالتطبیق یلزم اسقاط الجملة الثانیة لجواز ان یکون عدم
الاستغراق لقصور ما عن توهم الانطباق فان توهم انطباق غیر المتناهی علی غیر
المتناهی مع وایضا الخ انما یلزم من التجویز محالا ان یکون التجویز محالا او یکون کل واحد
من اجزاء بالانفراد غیر متناه وایضا هذا منقوض بالحوادث الی لا اول لها والنفوس

الحوادث الیومیة

الحاظة فانها غير مساهمة عند العاملين بالانطباق والحيثارة فيهما والجواب
عن الاول ان غير ملتفت توهم الانطباق لانه لا دل على امساء الانطباق فانه يجوز
ان يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل فرض
ههنا الانطباق ولا يلتفت الى عجز التوهم عن الانطباق او قدرته فيقول
ان امكن الانطباق المفروض واسعوقت السابقة الاولى لزم مساوي الناقص
للزائد وهو محال وان لم يسع الانطباق ولم يستوق السابقة الاولى كانت علة عدم
الانطباق تفاوت الحاظين فقط فان امساء انطباق جملتين من جنس
واحد تحت الكم وهو العدد لا يكون الا لتساوي السابق واما ضروري وعن
الثاني ان المجموع اذا كان محالا لابد وان يكون احد اجزاءه محالا اما على تقدير تحقق
جزء من الاجزاء السابقة او في نفسه وههنا كل جزء من اجزاء المجموع غير خارج على تقدير الاجزاء
السابقة فيكون احد الاجزاء محالا في نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه الا كون الجملة
غير مساهية فتكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المطلوب واما النقض بالاشياء المرتبة
الغير الموجودة كالحركة التي لا اول لها فغير وارد اذ الجملة من حيث هي غير موجودة
بل الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا تتصور النطق في اجزائها اصلا وكذلك النقض
بالاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التي لا ترتيب فيها بحسب ارتباط بعضها
ببعض في الخارج فغير وارد لان الاشياء المرتبة اذا انطبق على جزء من الجملة الزائدة
شيء في درجة استحال ان ينطبق على جزء اول الجزء الاخير منطبق على غيره فلا يلزم انفصال
في الزائد وهو لا ينطبق عليه شيء وغير المترتبة لا تتصور فيها هذا فلا تتم البرهان فيها و
قد تحقق مما ذكر ان برهان التطبيق تم في الاشياء التي تكون كلها موجودة في زمان

واحد

واحد لها ترتب طبعي كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات ولا تتم فيما
فقد احد الشرطين الاولين مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة الى غير النهاية يحتاج الى كل
واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفس المجموع لامتناع كون
الشيء سببا لنفسه والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا كل واحد من احاده فان المجموع
لا يجب بكل واحد ضرورة توقف على غيره ولا الداخل في المجموع لان الداخل في المجموع لا يكون
علة لنفسه ولا لعلته فلا يكون الداخل وحده علة مستقلة للمجموع لان المجموع كما يتوقف
عليه يتوقف على علته فيكون سبب المجموع خارجا عن المجموع فيكون كل واحد من اجزاء
المجموع مع الحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه والا فيكون بعضها مستغنيا عن
الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة ذلك البعض المستغني عن
الامر الخارج هذا ولا يكون ذلك الامر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى
غير النهاية ممكنا بل واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون مجموع
الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية الموصوفة بسلسلة ما به ضرورة بعدم
علة على اجزاء السلسلة المفروضة فيكون مع علة جزء من المجموع واذا كان واجبا لذاته
يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بالسلسلة فان كان في وسطها لزم ان يكون
معلولا هذا واذا كان مرتبطا بالسلسلة ولا يكون في وسطها يكون طرفا منتظما بالسلسلة
فيلزم تناهي السلسلة على تقدير لا تناهيها فيكون لا تناهي السلسلة محالا فان ما يلزم
من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالا لاستحالة المؤثر في المجموع الاحاد التي لا نهاية
لها لانا نقول ان اريد بالاحاد الذي هو المؤثر الكل من حيث هو كل فهو نفس
المجموع فمسلم ان يكون مؤثرا في المجموع لامتناع كون الشيء مؤثرا في نفسه وان اريد بالاحاد

ان كل واحد من احاد السلسلة
ممكن لذاته او الاحاد باجمعها
مستلزمة بكل واحد منها
فيكون ممكنة لذاتها
واجبة لغيرها

الذى هو المؤثر ان كل واحد هو المؤثر لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو
ع وانضم لزم ان يكون المؤثر فى الجملة هو الداخل وقد ابطلناه قيل ان اردتم بالعلة
جملة الامور التى تصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه فلم لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها
علة لنفسها وان اردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا واما قول
الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلته فمسلم قوله فلا يكون الداخل وحده علة للجملة قلنا
مسلم انه يجوز كون الداخل وحده علة للجملة اذا اريد بالعلة الفاعل اجيب بان المراد
بالعلة العلة المستقلة وهى بالاستقراء السابر الى معاون لا يكون منه والعلة المستقلة
بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس الاحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على
المعلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد من الاحاد لان كل واحد يتوقف
تاثيره على معاون لا يكون منه ولا بعض الاحاد لان علة الاحاد اولى بان تكون علة مستقلة لان
تاثير ذلك البعض بمعاونة علة الشئ لا يكون منه بخلاف تاثير علة وانضم على تقدير ان
يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا لان تعلق المجموع بكل بعض
من حيث يقوم الاحاد به على السواء فليس بعضها اولى بان يكون فاعلا من بعض من هذه
الجملة لكن علة كل بعض اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الاحاد يقوم بعلة
ذلك البعض من جهتين احديهما بذاتها والاخرى بمعلولها وقد مر قبل انه يجوز
ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية على اذ هو بحث لو يحسن لتحسن المجموع ضرورة
لانه لا يكفى فى كون الشئ علة مستقلة يحتاج المعلول عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علة
اولى بالعلية منه لما ذكرنا قيل الاحاد لا يخ اما ان يكون لها وجود واحد زايد على وجودات
الاجزاء او لا فان كان الاول فلا نم انه لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها علة قوله لا نم

ان يكون الشئ مقدما على نفسه قلنا لا نم واذا لم نم ذلك ان لو كان الاحاد من حيث
هى موجودة بوجود واحد علة للاحاد من حيث هى كذلك وهو ممنوع فانه يجوز
ان يكون الاحاد من حيث ان كل واحد من اوائلها موجود بوجود خاص يكون
علة للاحاد من حيث هى موجودة بوجود واحد زايد على وجودات الاجزاء
فيكون مجموع الاحاد من حيث هى موجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع
وان كان الثانى فلا نم انه حينئذ يكون محتاجا الى علة واذا لم نم ذلك ان لو كان لها
وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك حينئذ اجيب بان الاحاد من حيث
هى احاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد فان وجودها هى وجودات
الاجزاء ولا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود كل واحد
جزء مقوم لوجودات الاجزاء مغاير للكل وهى فى وجوداتها مفتقرة الى كل واحد
من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز ان يكون علة وجوداتها هى الاحاد
الموجودة والا لزم تقدم الشئ على نفسه بالضرورة ووجوه ولا الداخل فيها لان اى داخل
فرض عليه اولى بان يكون علة للاحاد باسرها فتعين ان يكون خارجا ويكون واجبا
وينقطع به السلسلة كما ذكرنا الثانى فى البرهان المبحث الثانى فى البرهان
على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان احدهما باعتبار الحدوث والاخر
باعتبار الامكان الاول انا لا شك فى وجود حادث وكل حادث ممكن لانا لو
لم نكن كل حادث ممكنا لم يكن معدوما ثم موجودا اخرى واللازم ظاهر الفساد
فان كل حادث يكون موجودا بعد ما لم يكن فيكون معدوما قبل صار موجودا فبالضرورة
يكون معدوما ثم موجودا اخرى بيان الملازمة انه اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته او

في موجوداته تبع مذهب الحكماء والغزالي مناوضرار من المتقدمين ان الطاقة البشرية
لا تفي بمعرفة ذاته تع لان معرفة ذاته اما بالبديهة او بالنظر وكل منهما باطل اما الاول فلان
ذاته غير متصورة بالبديهة بالاتفاق واما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر
اما بالحد واما بالرسم وكل منهما باطل اما الحد فلان ذاته غير قابل للتحديد لان الحد انما يكن
للمركب لما عرفت والتركيب منتف عنه تع ولذلك لما سئل فرعون موسى عن حقيقته
حيث قال ومارب العالمين فان السؤال بما هو انما هو سؤال عن الحقيقة اجاب
موسى عليه بذكر خواصه وصفاته فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم
موقنين تنبيها على ان حقيقته ذاته لا تعلم الا بذكر مقوماته ولا مقوم له اذ لا تركيب
فيه ولم يسه فرعون لما فلهذا قال لمن حوله الا تستمعون اني سألت عن حقيقته
فاجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال فلم يعرض موسى عليه لبيان
غلطه وجهله فذكر صفات ابين فقال ربكم ورب اباءكم الاولين لسه فرعون
عن غلطه فلم يسه ونسبه الى الجنون كما قال الله تع حكايته عن فرعون ان رسولكم
الذي ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى عليه صفات ابين واشار الى ان السؤال عن
حقيقته ليس داب العقلاء حيث قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم
تعقلون واما الرسم فلا يفيد الحقيقة ولان المعلوم منه سبحانه وتع اما السلوب
كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وجميعها مغايرة لسلب ما عداها عنها
واما الاضافات كقولنا قادر عالم ولا شك ان ذاته مغايرة لهذه الامور فان
المعلوم من قدرته عندنا انها امر مستلزم للتاثير في الفعل على سبيل الصحة لحقيقة

حيث ص

مستند الذاته ضرورة انحصار كل معلوم في انه ممكن او واجب او ممتنع على سبيل الانفصال
الحقيقي فاذا انتفى واحد من الثلاثة تعين احد الاخرين واذا كان واجبا كان دائما
موجودا واذا كان ممتنعا كان دائما معدوما والا لزم الخلف واذا كان دائما موجودا
او دائما معدوما لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى فنعلم ان كل حادث ممكن وكل
ممكن له سبب موجود بالضرورة وذلك السبب الموجود يجب ان يكون واجبا لذاته
او منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثاني لا شك في وجود
موجود وذلك الموجود اما واجب او ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على سبيل الانفصال
الحقيقي فان كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب وان كان ذلك الموجود ممكنا فله سبب
موجود واجب ابتداء او بواسطة والا يلزم الدور او التسلسل وقد سبق بطلانهما ولا يعارض
بان يقال لم لا يجوز ان يكون سبب الممكن واجبا ابتداء او بواسطة لانه لو كان سبب الممكن
واجبا لزاد وجوده لما مر من ان الوجود زايد في الممكن وفي الواجب واذا كان الوجود
زايدا يكون وصفا للذات والوصف محتاج الى الذات والذات غنية فيكون الوجود
محتاجا الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب فسببه اما ملك وهو الذات
او صفة من صفاته واما مباين وهو غير الذات وغير صفة من صفاته فان كان سببه
ملكا يلزم تقدم ذاته لوجوده على وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود
المتقدم عين الوجود المتاخر او كونه موجودا مرتين ان كان غيره وهو ايضا بالضرورة
محال وان تسببه مباينا يلزم ان يكون الواجب ممكنا هذا لانا نقول قد بينا ان ذاته من
حيث هي يوجب وجوده بلا اعتبار وجود وعدم فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه ولا
كونه موجودا مرتين على تقدير ان يكون السبب ملكا والحق ان وجوده عين ذاته

القدرة مجهولة والمعلوم منها ليس الا ذا اللازم وكذلك المعلوم عندنا من علم الله
تع ليس الا ذا يلزمه الاحكام والاتقان في الفعل فما به ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم
ليس الا ذا الاثر فعدمين ان حقائق صفات الله تع غير معلوم لنا وعلى تقدير
ان تكون معلومة فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف وما دل
الاستقراء على طريق الاتصاف انما العلم من الله تع الا السلوب والاضافات
انهم وثبت العلم بها لا يستلزم العلم بالحقيقة ثبت انا لا نعلم ذات الله تع وخالف
المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر بانا لا نم ان طريق المعرفة منحصر في البداهة والنظر
فانه يجوز ان يعرفه بالالهام وبصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة
والرحم المتكلمون بان حقيقة تع هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبديهة و
الحق ان هذا الالزام ليس بصواب فان حقيقة تع عندهم هو الوجود الخاص والوجود
المعلوم هو الوجود المطلق العارض لوجود الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم
بالمعروض النهج ٢ في التنزيهات لما فرغ من النهج الاول شرع في
النهج الثاني في التنزيهات وذكر فيه مباحث الاول ان حقيقة تع لا تماثل غيره ٢ في
نفي الجسمية والجهة عنه ٣ في نفي الاتحاد به وفي نفي حلول الحوادث به ٤ في نفي اللوازم
المحسوسة عنه المبحث الاول ان حقيقة تع لا تماثل غيره اي لا يكون مشاركا لغيره في تمام
الماهية لانه لو كانت جهة مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر
خارجا عن جهة المشتركة منهما مضافا اليهما فالموجب لما به يمتاز الواجب
تع غيره المماثل له ان كان ذاته تع ترجح بلا مرجح لكون ذاته مماثلة لغيره فاما بجهة
خص بها دون غيره مع تساويهما في الجهة ترجح بلا مرجح وان كان للموجب

لما به يمتاز عن غيره غير ذاته فان كان ذلك الغير الموجب ملاقا لذاته عاد
الكلام الى ذلك الملاقي الموجب ما به موجب ذلك الملاقي ان كان ذاته لزم
الترجح بلا مرجح وان كان غيره عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان ذلك الغير للموجب
لما به يمتاز عنه مباينا كان الواجب محاطا في هويته وبعده الى سبب منفصل
فكان الواجب ممكنا هذا خلف الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص
بها مع الذات حتى يلزم الترجح بلا مرجح ولا غيره الملاقي حتى يلزم التسلسل ولا غيره المباين
حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته اقتضى اختصاصه
بجهة النوع من الجنس دون سائر الحصص والعلة لذاتها اقتضت اختصاصها
بالمعلول المعين دون غيره لانا نقول ذلك الصفة معلولة الذات فيكون متأخرة
عن تعين الذات ضرورة تأخر المعلول عن تعين علته فلا بعض يعين عليها كالجنس
والمعلول فان الجنس لما كان معللا للفصل لم يعض تعين الفصل الذي هو علته
وكذا المعلول لما كان متأخرا عن تعين علته لم يعض يعين علته هو ولو جاز
ذلك اي لو جاز ان يعض الصفة التي هي معلولة الذات الاختصاص لجاز ان
يساوي لوازم الامثال واللازم من البطلان فالملزوم مثله اما الملازمة فلان
الصفة المميزة التي اقتضت الاختصاص لازمة للذات والصفة المميزة لغيره المساوي
له في تمام الحقيقة لازمة لذات ذلك الغير والصفتان متساويان فلزم ما يلزم
الامثال فان قيل ما به يمتاز عن غيره سلبي وهو انه ليس غيره اجيب بان سلب
الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وح يكون الواجب هو هو بعد حصول الغير فيكون
ممكنا وقال قدماء المتكلمين ذاته تساوي سائر الذوات في كونها ذاتا اذ المعنى بالذات

ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فيكون ذاته
مساويا لسائر الذوات وايضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود دالة على اشتراك الذات
بان يقول اما ان يحكم بذات الشيء وتردد في كونه واجبا وجوبا او عرضا ومسمى الذات
الى الواجب والجوهر والعرض هيت ان ذاته مساو لغيره في كونه ذاتا وكالفة بوجوب
الوجود والقدرة العامة والعلم العام وما لحالة الخامسة عند ابي هاشم وهي الالهية التي توجب
احوالا اربعة هي الحية والعالمية والقادرية والموجودية قال المصنف لعل مفهوم الذات امر
عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض لا يوجب اشتراك المعروضات و
مخالفتها في الحقيقة وقال الحكماء ذاته بنفس وجوده المشارك لوجود الممكنات وتميز
وانه الذي هو الوجود مجرده عن المهية وعدم عروض غيره وقد سبق القول فيه فلا حاجة
الى اعادته الثاني في نفي الحيز المكث الثاني في نفي الحيز والجهة عن الصانع
ليس بجسم خلافا للمجسمة وفي جهة خلافا للكرامية والمشبهة اعلم ان جميع المحسنة المتفقون على
انه في جهة والكرامية اي اصحاب احمد بن الكرام احدثوا فقال محمد بن الهيصم انه
تعالى في جهة فوق العرش لانها غاية لما والبعد منه وبين العرش انفصال قال بعض
اصحابه البعد مساه وكلهم نفوه عنه خمسا من الجهات واثبتوا له الجهة الذي هو مكان
غيره وباقي اصحاب محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المحسمة وبعضهم
قالوا بكونه على صورته وقالوا بحده ودمائه واحتج المصنف على نفي الجهة ولم يحتج على نفي الحيز
لان نفي الجهة يستلزم نفي الحيز ولان الحجج على نفي الجهة مشتملة على نفي الحيز اذا عرفت
هذا فنقول لو كان الصانع في جهة وحيزا فاما ان يتحيز فيكون جسما وكل جسم مركب
ومحدث لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هذا اولا يتحيز فيكون جوهرا لا

عرضا وهو محال والا لما افتقر لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان مساويا للعالم
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما سبق في سائر الاجسام واما بطلان
اللازم فلان مقدار ذلك العالم ممكن يحاط الى مخصص ومرجح وهو محال ولهم ان
يقولوا المخصص المرجح ذاته وهو ليس بمحال والاولى ان يقال لو كان الله في جهة وحيز
لكان قابلا للقسمة والاشكال والاكوان اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق و
كل ذلك محال في حق الواجب لان وجوب الوجود ينافي هذه الامور
واحتجوا بالعقل المشبهة انه في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل على انه
في جهة اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين
لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما هي الاشارة
الى الاخر كالجوهر وعرضه فان الوض الحال في الجوهر سار فيه بحيث يكون الاشارة
الى الجوهر بعينها هي الاشارة الى عرضه او احدهما بائنا عن الاخر في الجهة كالسماء والارض
واحد سبحانه وتعالى ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مباينا للعالم في الجهة الثاني الجسم
بعضي الحيز والجهة لكونه موجودا قائما بنفسه والله سبحانه وتعالى يشارك الجسم في كونه موجودا
قائما بنفسه فيكون شاركا للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون في حيز وجهة والجواب
قائمات بنفسه بالجسمية والجهة مثل قوله تعالى والسماوات مطويات بيمينه وقوله تعالى خلقت
بيدي وقوله تعالى الله فوق ايديهم وقوله تعالى والرحمن على العرش استوى وغيرها
من الايات واجيب عن الوجه الاول بمنع الحصر بانا لا نم ان كل موجودين يجب
ان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا له في الجهة لجواز ان يكون مباينا له في
الذات والحقيقة لا في الجهة ومع شهادة البديهة لاحد الفقهاء فانه لو

كان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لابد ان يكون احدهما سارياً في
الاخر او مباعناً في الجهة لما احلفت العقلاء فيه واجيب عن الوجه الثاني بان
الجسم بعض الحيز والجهة بخصوصه والله سبحانه لا شاركه في خصوصه
فلا شاركه في اقصاء الحيز والجهة واجيب عن الايات المذكورة العاملة للاول
لظهورها بانها لا تعارض القواطع العقلية التي لا سبيل للعقل لعطعها وجه اما ان
نفوض علمها الى الله كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على الله في
قوله وما يعلم تاويله الا الله واما ان يأول كما هو مذهب الاولين وقول من عطف
قوله والراسخون في العلم على الله والتاويلات مذكورة في المطولات على وجه الاستقصاء

الثالث في نفي المبحث الثالث في نفي الاتحاد والحلول اما الاتحاد
فهو انه كان شيء واحد بعينه صار شيئا اخر فهو منهوم الحسي والذي يدل على امتناعه
انه لو اتحد الواجب بغيره فان بعد الاتحاد موجودين فهما بعد اثنان ممتازان
لا واحد وهذا ثاني الاتحاد وان لم يبق موجودين لم يتحد الاثنان اما ان عدما او
وحد ثالث طبيعا يتحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم احدهما دون
الاخر فان كان المعدوم هو الثاني والباقي هو الاول لم يتحقق اتحاد اصلا وان كان
المعدوم هو الاول والباقي هو الثاني فكذلك لم يتحقق اتحاد لانه لم يصر الاول الثاني
بل عدم الاول فقط لانه انما لو كانا موجودين لم يتحدا وانما لزم من الاتحاد لو كانا
موجودين بوجودين وتعينين وهو ممنوع فانه يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد
وتعين واحد كالجنس والفصل واجيب بان الوجود الواحد والتعين الواحد الذي
صارا بهما موجودين وتعينين اما ان يكون احد الوجودين الاولين واحد التعينين

الاولين او وجودا ثالثا وتعينا ثالثا فان كان الاول لزم انعدام احدهما بالضرورة
ولزم عدم الاتحاد وان كان الثاني فلا يلزم الا ان يكون كل من الوجودين والتعينين
الاولين باقيا اولا والاول يوجب ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين
متغايرين وهو باطل بالضرورة والثاني يوجب اما انعدام احدهما او كون الشيء الواحد
موجودا بوجودين وتعينين واما انعدامهما وحدوث ثالث والاول ممتنع والثاني يلزم
نفي الاتحاد ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعينان والا يلزم ان يكون الوجود والتعين
موجودين وهو ممتنع واما الثاني وهو الحلول فلان المعقول منه قيام موجود بموجود
على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ولم يقع الحلول بهذا المعنى على الاطلاق وحكى
القول بالاتحاد والحلول عن النصارى وجمع من المتصوفة فانه حكى عن النصارى
انهم قالوا احدث الاقانيم الثلث الاب والابن وروح القدس واحدث
ناسوت المسيح واللاهوت وحل الباري تعالى فيه عيسى وحكى عن جمع من المتصوفة
انهم قالوا اذا اشتد العارف نهاية مراتبه امتنى هويته وصار الموجود هو الله تعالى
وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد وقالوا ان الله تعالى يحل في العارف فمن
فان اراد وبالاتحاد والحلول ما ذكرناه فقد بان فساده فان اراد به غيره فلا بد
من تصويره اولا لسادي التنبيه بعدا واثباتا فانه لا يمكن نفيه او اثباته لاحد بعد
تصور ما هو المراد الرابع في نفي المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث
بذاته اعلم ان الصفة للشيء اما ان يكون مستقرة في الموصوف غير متضمنة الاضافة
الى غيره كالسواد للجسم او السكل او الحسن واما ان تكون مستقرة في الموصوف متضمنة
الاضافة الى غيره وهذا القسم ينقسم الى ما لا تستغني عن المضاف اليه مثل القدرة على تحريك

جسم ما مادامت صفة مقررة في الموصوف بها لم يرجع بها اضافة الى امر كلي من تحريك
احسام بحال ما لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك حجارة وسحر ودرس
دخولا ثانيا فان تعلق الاضافات المعنية بالقدرة على تحريك جسم ما ليس
بتعلق ما لزم فانه لو لم يكن حجارة اصلا في الامكان ولم يقع اضافة القدرة
الى تحريكه ابدا ما صح ذلك في كون القدرة على تحريك جسم ما فالقدرة لا تتغير
بتغير احوال المقدور عليه من الاكوان بل انما تتعلق الاضافات الخارجة والسبب
في ذلك ان القدرة مستلزمة للاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات
المندرجة تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا عرضيا بل بسبب ذلك الكلي والاول الى
الكلي الذي تتعلق القدرة به لا يمكن ان يتغير فلهذا لا تتغير القدرة به واما الجزئيات
فقد تتغير بها فتتغير الاضافات الجزئية الوضعية المتعلقة بها والى ما تتغير تتغير المضاف
اليه مثل العلم فانه صفة مقررة في العالم الموصوف بها فتلحقها اضافة الى المعلوم فالعلم
بان زيدا الان موجود ثم يحدث زيد فيصير العلم بان زيدا موجود فتتغير الاضافة والعلم
المضاف معا فان العلم لا يخص الاضافة به حتى ان العلم المضاف الى معنى كلي
لم يمكث ذلك بان يكون علما بجزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة
مستانفة وهذه للنفس مجددة لها اضافة مجددة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير سائر
علومها ليس مثل القدرة التي هي صفة واحدة لها اضافات شتى واما ان لا تكون
مقررة في الموصوف بل معضية لاضافة الى غيره مثل كون يمينا وسما لافانه
اضافة محضة بخلاف القدرة والعلم فانهما مقررة في الموصوف بهما اضافة
لازمة اولا صقة فالموصوف بهما ذو هيئة مضافة لا ذو اضافة محضة اذا عرفت

وتغير تغير المعلوم ح

هذا فلنرجع الى تقرير ما في المتن فنقول صفات الباري تنقسم الى اضافات لا وجود لها
في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة فان هذه التعلقات اضافات محضة
وهذه الاوصاف مقررة مستندة الى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة و
هي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية فانهم حوروا التغير صفاته لما وجوه الاول
ان حر صفاته توجب اشغال ذاته وذلك لان المتحيز لصفاته ذاته وتغير الموجب
يدل على تغير موجبه فانه لما كان الموجب للحي ما هو والشيء منتفيا الثاني ان كل
ما تتصف به الباري تعالى هو صفة كمال لما سياتي اتصافه بضد ما يعاق العقلاء
فلو خلا عن صفة الكمال يكون ناقصا وهو محال الثالث لو صح اتصافه بحدوث لصح اتصافه
بضده ارر لانه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم
ذاته او منتهيا الى لازمه وذلك لانه لو لم يكن قبول الذات تلك الصفة المحدثة من
لوازم ذاته لكان قبول الذات تلك الصفة عارضا فيكون الذات قابلة لتلك
الصفة المحدثة فان انتهى الى قابليه لازمة فهو المطلوب وان لم ينته الى قابلية لازمة لزم الدور
او التسلسل وهما محالان فلا بد وان يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته
او منتهيا الى قابليه لازمة واذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او
منتهيا الى لازمه طلما سلك تلك العالمة عن الذات فصح اتصافه بالصفة المحدثة
ارر لانه لو صح اتصاف الذات بالصفة موقوفا على صحة وجود الصفة لان اتصاف الذات
بالصفة سبب من الذات والصفة والسبب متوقف على وجود المسبب فصح اتصاف
الذات بالصفة متوقفا على صحة وجود الصفة فان صحة الموقوف متوقفة على صحة وجود
الموقوف عليه فيصح وجود الحادث في الازل وهو محال لان الازل عبارة عن نفي الاول

والحدوث عبارة عن ثبوت الاولية والجمع بينهما يقتضي ان كل ازلي لا يتصف بالحادث وعكس بعكس النقيض الى كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان امر ما متصفا بالحوادث لم يمكن ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب والدليل يتم بدون العرض لعكس المعنى فانه اذا ثبت ان الازلي لا يتصف بالحادث ثبت ان امرا ما لا يتصف بالحوادث فيلزم صحة اتصاف ذات امر ما بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احد هما ثبوت الاخرى فان معنى صحة اتصاف الذات بالصفة ازلا ان هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة واجب بانه لا نزاع في ان صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة لكن صحة الاتصاف بها متوقفة على صحة وجود الصفة لان صحة الاتصاف متوقفة على كمنها وكمنها متوقفة على صحة وجودها ولقائل ان يقول صحة الاتصاف بها غير متوقفة على صحة وجودها فان صحة صدور المقدور عن القادر لا تتوقف الا على صحة وجوده مقدورا له فان امر ما صح وجود مقدوره لعاقل اوجوات شرطا لصدوره منه ثم المقتضي للصفة الحادثة ان كان داعيا او شيئا من لوازم داعيه لزم ترجح احد الجائزين بلا مرجح لان نسبة الذات ولوازمها الى حدوث الحادث في ذلك الوقت او قبله على السواء فكما حدوثه في ذلك الوقت جائز حدوثه قبله فحدوثه في ذلك الوقت يرجح لاحد الجائزين بلا مرجح وان كان المقتضي للصفة الحادثة وصفا او محلا ما فسل الكلام في مقتضي ذلك الوصف الحادث ولزم اما التسلسل وان كان المقتضي للصفة الحادثة شيئا غير ذاته او غير شيء من لوازمه وغير وصف او محل كان الواجب مستمرا في صفته الحادثة الى ما لا نهاية له وكل واحد من هذه الاقسام باطل والمجموع اعرض على كل واحد من الوجوه الاربعة اما على الاول فلان ما لا يخلو عن

لان ما صح ازلي وكل ازلي لا يتصف بالحوادث فما صح لا يتصف بالحوادث ح

غيره

١٥٣

عن غيره ولكن لا يلزم عدم انفكاكه عن الغير لان لا يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض الاخرى فلا يخلو عن غيره بل يفعل عن ذاته فان المقتضي لحدوث صفة عند انقراض الاخرى ذاته والمتغير الانفعال من ذاته على هذا الوجه ممنوع واما على الثاني فان يقال ولم لا يجوز ان يقتضي به صفة كمال يسلم ولم لا يجوز انه لو طرأ عليها كان ناقصا فانه انما يكون الخلو عنها نقصا اذا لم يكن للصفة الزائلة خلف واما اذا كان لها خلف فلا يلزم نقص فانه يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت والحال وحينئذ لا يزال يكون الكمال مطردا ومحفوظا في ضمن تلك الصفات المتعاقبة لا يقال ان كل واحدة من تلك الصفات المتعاقبة يجب ان يكون صفة كمال لما مر ان الصفة السالفة يلزم نقص لخلوه عن صفة الكمال لانا نقول يجوز ان يكون كون الصفة صفة كمال مشروطا بحضور ذلك الوقت الذي اختص بها فلا يلزم ان يكون خلو الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصا والحاصل ان كل واحدة من الصفات المتعاقبة انما هي كمال عند وقتها المختص بها ولا يكون كمالا عند انقضاء وقتها بل الكمال هو الصفة التي بعدها وهو متصف بها واما على الثالث فان يقال الملازمة ممنوعة فانا لا نسلم انه لو صح اتصاف المحدث لصح اتصافه به ازلا فان امكان الاتصاف بالصفة المحدثة مشروط على امكان الصفة المحدثة ثم كما يمكن امكان الاتصاف بالصفة المحدثة قبل امكان الصفة المحدثة ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف عليه وامكان الصفة المحدثة لم يحصل في الازل لان امكانها

مشروط بانتفاء الصفة التي هي قبلها او بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة
بها في ذلك الوقت واما على الرابع فان قال المعتزلي للصفة الحادثة الفاعل
المختار ولزوم ترجح احد المقدورين بلا مرجح فهو لجواز ان يكون تعلق ارادته
في وقت معين مرجحا احتج الكرامية على جواز قيام الصفات الحادثة بذات الله
تعالى بوجهين احدهما انه لو لم يمكن فاعل العالم صفة كونه عالما ثم صار فاعلا
له والفاعل صفة موجودة فهذا يقتضي قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله تعالى
ان الصفات القديمة يصح قيامها بذاته بمطلق كونها صفات ادعاء لان كونها
قديمة فان العدم لكونها عدميا لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم لا مدخل له
في صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة فان صحة الاتصاف وجودي
والامر العدمي لا يكون جزءا من المقتضي للامر الوجودي والحوادث تشارك الصفات
القديمة في كونها صفات ومعاني فصح قيام الصفات الحادثة بذاته بمشاركة
للصفات القديمة فما هو المقتضي لصحة القيام واجيب عن الاول بان التغير
في الاضافة والتعلق لا في الصفات لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض
للقدرة تعذر ان لم يكن عارضا وعن الثاني ان الصحة لما لم تكن الصفات
القديمة حاصلة بها المحوجة لولا العدم شرط لصحة الاتصاف والعدم وان كان
عدميا يجوز ان يكون شرطا لان العدمي يجوز ان يكون شرطا للامر الوجودي او
لعل الحدوث مانع من صحة الاتصاف والحق انه لا يصح قيام الحوادث بذاته تعالى
والمعتمد في استدلال بامتناع السفر عليه لاستحالة انفعاله في ذاته عما يتوصل

الظالمون علوا كبيرا الخامس المبحث الخامس في نفي الاعراض

المحسوسة

المحسوسة عند اجماع العقلاء على انه سبحانه وتعالى غير موصوف بشيء من الالوان
والطعوم والروائح والاذاعة الحسية فان هذه الامور تابعة للمزاج التي هي
كيفية حادثة عن تفاعل العناصر وهو تعالى منزه عن المجسمة والتركيب قال
الامام والمعتمد في انه غير موصوف بالالوان والطعوم والروائح الاجماع و
الاصحاب قالوا اللون جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال
وبالنسبة الى بعض صفة نقص واتصافه تعالى لا يتوقف على تحقق شيء منها
واذا كان كذلك لم يمكن الحكم بموت البعض اولى من الباقي فوجب ان لا يموت
شيء منها ثم قال ولقائل ان يقول مدعى انه ليس البعض اولى من البعض في
نفس الامر ام في علمك وذهنك والاول لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون
ماهيته وذاته تستلزم لونا معينا من غير ان يوجب لمتة ذلك الاستلزام و
الثاني مسلم لكن لا يلزم الا عدم علمنا بذلك المعنى واما عدمه في نفسه فلا ولقائل
ان يقول التمسك بالاجماع في العمليات يكون عند الضرورة والمعتمد
في هذا الموضع انه لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته و
قال ابن سينا الكل على استحالة الالم اما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء
والباقون ذكروها واصحوا بان اللذة والالم لتوالي اعتدال المزاج وتنافره
وذلك للاعتدال الا في الجسم وهو صعيف لانه يقال هب ان اعتدال المزاج
يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب والمعتمد
ان ملك اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى الفعل المتلذذ وجب ان يكون
موجبا للمتلذذ قبل ان وجده لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع

لكن ايجاد الشيء فعل ايجاده ج وان كان حادثة كان محل الحوادث والحكماء قالوا
ان كل من تصور شيئا تصورا كاملا ج ه ومن تصور شيئا تصورا ناقصا ناقصا ه ولا شك ان
كمال اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلا بعد ان يلتذ به وان سلمنا ذلك
اعظم اللذات قال الامام والجواب انه لا نزاع الامة والحس ان اللذة والالم
اللذين من توابع المزاج لا شك في استحالتهما عليه تعالى واما قول الامام ان كانت
اللذة قد عرفت هي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجدا للملتذ به قبل
ان اوجده لان الداعي لا يجاده قبل ذلك موجود وللامة قائلة ايضا اذا كان
الملتذ به من فعله وعلى هذا يلزم ان يكون الملتذ به من فعله انما يصح اذا كان داعي الايجاد
متحدا مغايرا لداعي اللذة او كان داعي الايجاد ايضا قديما لكنه تغير في
الايجاد الابعد وجود الملتذ به واما اذا كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم
الخلف المذكور والدليل المذكور ه لا يبطل الالم اذ ليس الداعي فلا يلزم هذا الخلف
والحكماء لا يقولون ان علمه بكماله يوجب اللذة فانه ليس بصحيح لا قضاء ان يكون
علة فاعلية اللذة وذاته قابلة لها وهم لا يقولون به بل يقولون ان اللذة في حقهم هو عين
علمه بكماله وتقرير الرد والالم اللذين نوعهما العلم بالكمال والنقصان في حقه ليس
بمتحد لانه منزه عن الانفعال والتمسك باجماع الامة متحد في عدم اطلاق لفظ
اللذة والالم عليه لان كل صفة لا تعارنها الاذن الشرعي لا يوصف به اما في المعنى
الذي ادعاه الحكماء فالاجماع غير حاصل ونفي الالم عنه لا يحتاج الى بيان لان الالم
ادراك منافٍ ولا منافي له

الفصل الثالث في ما يتفرع من البحث الماضي

شرع في الفصل الثالث في التوحيد احج الحكماء على انه ليس واجب الوجود الا واحدا

بان وجوب الوجود نفس ذات الله ه فلو شاركه في وجوب الوجود غيره لما غاير عن الغير
بالتعين ويلزم التركب فيكون ممكنا هذا قيل وهو نظر لان الامتياز بالتعين
لا يوجب التركب في الماهية اجيب بانه ما ادعى الخصم بان الامتياز بالتعين يوجب
التركب في الماهية بل ادعى التركب وهو كذلك لانه لو شاركه غيره في وجوب الوجود
ووجوب الوجود نفس ذاته فلا بد من امر معين زائد على نفس وجوب الوجود
بالضرورة وح يكون واجب الوجود المعين فيه امران وجوب الوجود الذي هو نفس ذاته
والتعين الذي هو زايد عليه ولا يجوز ان يكون علة التعين ذاته ولا لازم ذاته والالم يتحقق
اثنينية فيكون تعينه لا عن غير ذاته وعن لازم ذاته فيكون ممكنا هذا قال الامام في
بيان التوحيد على طريقة الحكماء الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين والالكان
مغايرا لما به يشارك كل واحد منهما عن الاخر فيكون كل واحد منهما مركبا عما به الاشتراك
وما به الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان احدهما معلولا على منفصلا
هذا وان كان منهما ملازمة فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب
معلولا للغير هذا وان كان الوجوب مستلزما للملك الهوية فكل واجب هو هو فانا
ليس هو لم يكن واجبا فعلى هذا انما يدل على كون الوجوب وصفا ثبوتا وهو
بط والالكان اما داخلا في الماهية او خارجا وكلاهما بط على ما قرر ولانه لو كان ثبوتا
لكان مساويا في الثبوت لسائر الماهيات ومخالفا لها في الخصوصية فوجوده
غير ماهيته فانضاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان للوجوب وجوب
اخرى الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا لذاته هذا وايضا فهو بناء
على كون التعين وصفا ثبوتيا زائدا وهو بط وايضا فهو معارض بان واجب

الوجود مساويا للممكن في الوجود ومخالفا له في الوجوب فوجوبه ووجوده متغايران فاما ان
لا يكون منهما ملازمة وهو ظ والا لصح انفكاك كل واحد منهما عن الاخر فيمكن انفكاك
ذلك الوجود عن الوجوب وكل ما كان كذلك استحال ان يكون واجبا لذاته
او يكون منهما ملازمة ويمتنع ان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر ضرورة
امتناع الدور ويمتنع ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا فكل موجود فواجب
هف ويمتنع ان يكون الوجوب علة للوجود لان الوجوب وصف للوجود فلا
يكون علة له والجواب عنه الاولنا الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك
اللفظي فقط واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الواجب بالذات مقولا
على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط قال صاحب المحصل ان لزم التركب
من تعدد كون الوجوب مشتركا بين اثنين كان من الواجب ان يقتصر على ذلك
لانه قد تبين ان كل مركب ممكن ثم قوله بعد ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب كان
الوجوب معلول الغير ممنوع فانه نظر لان الخلف انما يكون لو كان الواجب معلول الغير
لا الوجوب اما اذا كانت الهوية مستلزمة لوجوب وكان وجوبه محتاجا الى هوية لا يلزم كون
الهوية معلولة للغير بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بالزات بل انما يكون واجبة بصفة تختصها
دائما ولو قال في الاول الوجوب صفة هي غير واجبة بدون الموصوف بها فكون معلول
الغير حصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب عرشيا قد بطل على مذهبه فانه
بعض الاوجوب المحمول عليه العدم فالوجود يكون محمولا عليه قوله وان لم يكن الوجوب
واجبا لكان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا اعلم قد مضى وقد مر
الكلام عليه والمعارضة بكون الواجب مساويا للممكن في الوجود فقد بينا

ان

ان استراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ والمهرب الذي هرب اليه احرا ان الوجوب بالذات
مقول على الوجود من بالاشتراك اللفظي لا صحة من هذه الحيرة فانه من عاية السخر لا يدري
لي اي شيء سادي كلامه ولا سالي بالسافص والرام بالا يخلصه من حيرته وكان من الواجب
ان يعول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اصلا لانه
اما ان يكون داخلا لها او عرضا لها او ذاتا لاحدهما عرضا للاخر فان كان داخلا
لهما فالخصوصية التي بها امتاز كل واحد من الاثنين داخلة في الوجوب الذي هو
المعنى المشترك والا فلا امتياز فهو خارج مضاف الى المعنى المشترك فان كان
في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من حيث هو موجود ممتاز عن الاخر
وان في احدهما فهو ممكن وان كان عرضا لهما او لاحدهما فعروضه في ذاته لا يكون واجبا
لان قول الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لانا بينا ان المعنى المشترك لا وجود له
في الخارج من حيث هو مشترك من غير مخصص يزيل اشتراكه فان قيل المخصص
سلبي وكل واحد منهما مخصص بانه ليس الاخر قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول
الغير وحينئذ يكون كل واحد هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وقد كفاه وحده ادل
على نفي الشريك اي الوجود الخاص المتصف بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين
اثنين بل هو واحد حقيقي لانه لو كان مشتركا بين اثنين فان كان تمام حقيقتهما
يكون الخصوصية التي يمتاز بها كل واحد منهما عن الاخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة
بهما مضافة اليهما فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث
هو موجود ممتاز عن الاخر ممكنا فلا يكون واحد منهما واجبا وايضا لا يكون خصوصية
احدهما لازمة للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة والا لامتنع التحقق بدونها

لاستحالة التسلسل من لازمي الشيء الواحد لا سيما لازمه الثاني من اللازم والملزوم واما العروض فاما ان يكون ما سمعان فيه عارضا عرض لما يحملان به وهذا ايضا غير منكر كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود مسوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتهما المحملين بالكلية واما ان يكون ما يحملان به عارضا لما سمعان فيه وهذا ايضا غير منكر كالانسانية للعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما احملا فيه من الشخصية وثانيتهما ان ماهية الشيء قد يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاته كالانسانية التي هي سبب لزوجيتها وان صفة الشيء قد يكون سببا لصفة اخرى لمثل الفصل للخاصة كالناطقية للضاحكية ومثل الخاصة للخاصة كالمضحكية للضاحكية ومثل العرض للعرض كالملون للمرئي ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب يتقدم في الوجود ولا شيء مما هو موجود قبل الوجود فان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز ان يكون الماهية سببا لسائر الصفات وان يكون بعضها سببا لبعض ولم يجز ان يكون شيء منها سببا للوجود واذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت ان واجب الوجود موجود وانه موجد للوجود الممكن وانه انما يكون موجدا للشيء اذا كان متعينا لان الشيء الغير المتعين للوجود في الخارج وما لا وجود له في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره وواجب الوجود الممتنع ان كان تعينه لذاته اي لانه واجب الوجود لم يجز ان يكون واجب الوجود فاذا

فصفة ما لملك الخصوصية في تلك الخصوصية الى غيره فلا يكون واجبا وايضا لو كان علة الخصوصية الذاتية من حيث هي لم توجد منها الا واحدة لكان مخصصا لكل تلك الخصوصية لان العلة يجب ان تخص وتتعين قبل المعلول فيكون لها خصوصية اخرى ويلزم الدور او التسلسل او افتقار احد جانبي الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان علة الخصوصية الغير يلزم الامكان وأن دخلت في حقيقتها يلزم ان يكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو محال وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما واجب الوجود وان كان عارضا لهما وكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج ممكن فلا يكون الواجب واجبا هذا ايضا يلزم ان يكون لكل منهما ماهية ووجود عارض لهما فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود وماهية وجه اخر في بيان التوحيد على طريقة الحكيم مبتنى على تقرير مقدمتين احدهما ان الشيئين قد يحملان بالاعتبار كالعاقل والمعقول اذا كان العاقل يعقل ذاته وقد يحملان بالاعيان والمحملان بالاعيان قد يتفقان في امر عارض كهذا الجوهر وهذا البياض في الوجود وقد يتفقان في امر مقوم لهما كزيد وعمرو في الانسانية والمحملان بالاعيان المتفقان في امر مقوم يشتملان بالضرورة على امرين قد احتمايا فيه احدهما يختلف فيه والثاني ما يتفقان فيه واحدهما اما مع اسم الاشتراك من احد الجانبين وهو اللزوم او مع جواز الانفكاك وهو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون ما سمعان فيه لازما لما يحملان به فيكون المحملين لازما واحدا وهذا غير منكر كالحيوان اللازم للناطق والاعم واما ان يكون ما يحملان به لازما لما سمعان فيه فيكون الشيء الواحد يلزم محملين متقابلين وهذا منكر فانه يمتنع ان يكون الحيوان ناطقا واعم معا

الوجود اى بعينه عين كونه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وهذا هو المط
وان لم يكن بعينه لذلك اى لانه واجب الوجود اى ان لم يكن بعينه عين
كونه واجب الوجود بل بعينه لامر آخر فهى بعينه غير كونه واجب الوجود فهو معلول لانه
ان كان واجب الوجود لازما لبعينه كان الوجود الواجب لازما لماهية غيره
اولازما لصفة غيره لان التعين اذا كان غير واجب الوجود يكون ماهيه او صفة لها
وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما لبعينه كون الوجود الواجب لازما
لماهيه غيره اولازما لصفة غيره وهو ح لانه ح يلزم ان يكون الوجود سبب ماهية غيره
اوسبب صفة اخرى لها لان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان الملزوم
اوجزئه علة او معلولا مساويا للازم اوجزئه او كانا معلولى علة واحدة وعلى
تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين يمتنع ان يكون علة للتعين لان العلة يجب
ان تتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل بعينه وعلى التقديرين
الاخرين وهو ان يكون الملزوم علة للازم اوجزئ علته او كون الملزوم واللازم معلولى
علة واحدة يلزم ان يكون واجب الوجود معلولا وهو ح وان كان واجب
الوجود عارضا لبعينه فهو اولى بان يكون معلولا انه لان العارض للشئ مفتقر الى
ذلك الشئ والمفتقر الى الغير معلول ولانه اذا كان واجب الوجود عارضا للتعين
لا يكون علة لتعينه والا لكان لازما فيكون بعينه لغيره فيضاعف الافتقار فيكون اولى
بان يكون معلولا وان كان التعين لازما لواجب الوجود فهو معلول انه لانه
لا يجوز ان يكون واجب الوجود علة لبعينه لان العلة يجب ان تتعين قبل المعلول
ويمتنع ان تتعين الوجود الواجب قبل بعينه فيكون واجب الوجود المتعين معلولا وان

كان

كان البعين عارضا للوجود الواجب فهو معلول انه لانه لا يجوز ان يكون الوجود الواجب علة
لبعينه والا لزم تقدم بعينه على بعينه ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول بالبعين ولا
ان يكون البعين علة للوجود والا لكان لازما لا عارضا فمن ان يكون واجب الوجود
البعين معلولا لغيره ثم البعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو
طبيعة عامة فاذا يكون عارضا له من حيث هو طبيعة عامة وح اما ان يختص ملك
الطبيعة للموضوع البعين بعين ذلك البعين العارض لها او يكون بسبب بعين اخر
خصصها اولا لم يعرض لها البعين بعد تخصصها فان كان الاول فذلك العلة علة لخصوصية
ما لذاته تحد وجوده وهذا هو ان كان الثاني فالكلام في البعين الثاني كالكلام
في البعين المعلول ولما بطل الاقسام الاربعة الحاصلة من كون تعين واجب الوجود غير
كونه واجب الوجود تعين كون بعين واجب الوجود عين كونه واجب الوجود فيكون
واجب الوجود واحدا وهو المط واحتج المتكلمون على نفي الامرين بوجهين احدهما انه لو
فرض الاثنان لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اى يكون جميع الممكنات مقدورة
بالنسبة الى كل واحد منهما لان علة المقدورية الامكان فان الاشتراك والوجوب
كملان المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات
مقدورا لكل منهما فيكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات فلا يوجد شئ من الممكنات
لانه ان وجد شئ من الممكنات فاما ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما
مؤثرا فيه دون الاخر وهو لم يرجح بلا مرجح اما على ان لا يكون احدهما مؤثرا فط لانه يلزم
ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح واما على تقدير ان يكون المؤثر احدهما فط فلانه لما كان
ذلك الممكن بالنوع نسبته الى كل منهما على السواء وهو عند بانفراد كل واحد منهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح

تقدير هم

فنقول انه لو وجد شئ من الممكنات على تقدير ان لا يكون واحد منهما موثرا فيه اولكن
احدهما موثرا فيه دون الاخر لزم الترجح بلا مرجح واللازم بط لاستحالة الترجح بلا مرجح
فلا يوجد شئ من الممكنات وان كان كل واحد منهما موثرا فيه يلزم اجتماع مورين
مستقلين على اثر واحد بالشخص فلا يوجد شئ منها فثبت انه لو فرض الامكان لا يوجد
شئ من الممكنات واللازم بط فالملزوم مثله فالحال واحد وهو المطلوب الثاني لو فرضنا
العين فان اراد احدهما تحريكه فان امكن للاخر اراده سكونه فليس من ذلك فان ما هو
ممكن بالنظر الى فرض وقوعه والا كان ممتنعا لامكان وقوع الاخر ان يحصل مراده فيكون
الجسم الواحد متحركا ساكنا وهو محال اولا يحصل مراد كل واحد منهما فيكون الجسم الواحد لا متحركا
ولا ساكنا وهو محال او يحصل مراد احدهما دون الاخر فيلزم عجز الاخر فيجوز ان كان ازليا
يكون محالا لان العجز انما يصح وجوده ووجود المخلوق الازلي محال فالعجز عنه ازلا محال وان كان
حادثا فنقول لان هذا انما يعقل لو كان قادرا في الازل ثم زال قدرته وذلك يستدعي
زوال العدم وهو محال وان لم يكن للاخر اراده سكونه فيكون للاخر اراده فيلزم عجزه
والعاجز لا يكون الها لما ذكرناه ولانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات
والقادر يصح منه فعل مقدوره فيصح من هذا فعل الحركة اولا والاخر من الاخر فعل
السكون اولا فهذا اما ان يحصل مقصود احدهما الى الفعل فيكون قادرا على الاخر العاجز الى ضده
لكن ليس بعدم احدهما على الاخر اولى من العكس فاذا استحال ان يصير مقصود احدهما حاصلا
للاخر من الضد ويجوز العكس في اثبات التوحيد بالدلائل العقلية لان صحة الدلائل السمعية
غير موقوفة على الالة الا واحد الباب ٣ في صفاته اللازمة من
الباب الاول شرع في الباب الثاني في صفاته اى الثبوتية وذكر فيه فصلين الى

الصفات التي سوف عليها اعماله ٣ في سائر الصفات الفصل الاول فيه اربعة مباحث
الى القدرة ٣ في انها عالم قادر ٣ في الحرية ٣ في الارادة المبحث الاول في القدرة
ذهب جمع المتكلمين الى ان ما ثبوته في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار على معنى به صح منه فعل
العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره في وجود العالم بالايجاب على معنى ان العالم
لازم لذاته كما تاثير الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها واثبات القادرية مبني على حدوث
العالم وابطال الحوادث التي لا اول لها والقادر هو الذي يصح ان يصدر منه الفعل وان
لا يصدر منه الفعل وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الاخر بانضاف وجود
الارادة او عدمها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف في الفعل مع بل ان م
اجتماع القدرة والارادة بل ينكر مقارنة حصوله معهما او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك
والفلاسفة يسوون انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما ولتقواهم بازلية القدرة وكون العلم وم
الارادة علما خاصا حكموا بعدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا
الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو
ارادته حازمة لا تدعو الا الى معدوم والعلم به مدعى والحجة على انه قادر ان وجود العالم بعد
عدمه ثابت فكون ما ثبوته في العالم بالايجاب والاول ثابت لما مر ان العالم حادث
فاما في الثاني فلان المسافة انه لو كان موجبا بالذات ولم يوقف ما ثبوته في وجود العالم
على شرط حادث لزم قدم العالم سواء توقف وجوده عنه على شرط قديم او لم يتوقف على شرط
اصلا ضرورة امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان توقف ما ثبوته في وجود العالم على
شرط حادث فاما ان يتوقف على وجود شرط حادث او على ارتفاع فان توقف ما ثبوته
في وجود العالم على وجود شرط حادث يستدعي الكلام اليه ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة

لاساءه لساءوهو وان توقف تاثيره في وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فلزم حوادث
الى يومنا فان لم يكن في الثاني ارتفاع
مضى الى يومنا ما لا يكون من الحوادث
معاقه مستصه للاول اول الساءوهو ايضا لان كلما حدث من الحوادث للمعاقه الى زمان
الطوفان اذا اطى ما مضى من الحوادث كما زاده في الاول اى في صح ما حدث من الحوادث
المعاقه الى زمان الطوفان شئ من الحوادث يساوى الزائد اى الباقي الناقص اى الاول
فان الباقي زائد على الاول بمقدار ما مضى من الطوفان الى يومنا فيكون الكل مساويا لجزءه
كان م وهو محال وان في الباقي ما لا يكون مازاد به في الاول شئ اسقط الاول فلزم ساءه والباقي
زائد على الاول بمقدار مساءه فيكون الباقي اصح مساءيا لان الزايد على المساوي بمقدار
ساءه مساءه فان قيل لام ان الساري لو كان موجبا بالذات ولم يوقف
تاثيره على شرط حادث لزم قدم العالم قول لاساءه يخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا لانم
فان تخلف الاثر عن المؤثر انما يصح اذا كان الاثر ممكنا وهو ممنوع فان وجود العالم في الازل
مع ما سبقه انه لو وجد العالم في الازل لكان اما متحركا او ساكنا وكل منهما ممتنع وجوده في الازل
فيمتنع تخلف الاثر عن المؤثر لاساءه وجوده ازلا فان صحة صدور الاثر عن المؤثر كما تعترفه
ند م وجود المؤثر معه امكان الاثر اجب بالالزام ان وجود العالم في الازل مع فان وجوده
ساكنا في الازل من الموجب لم يمكن مسبقا بل وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الازل
مع سلمنا اساءه وجود العالم في الازل لكن كان من الممكن ان يعدم وجوده فانه
لو وجد قبل ان وجد بمقدار يوم لم يضر ذلك ازلا فكان يجب ان يوجد قبل ان يوجد
لوجود المؤثر التام واستمرار الملزم قلنا لام انه اذا كان الباري موجبا ووقف تاثيره
على اساءوجود حادث يكون محالا قول لانه يلزم منه حوادث معاقه للاول قلنا
مسلم لزوم محال وهو ممنوع قوله لان كلما حدث الى اوله مساءه قلنا ان هذا الدليل

انما

انما لو كان الحلقتان موصوفتين بالزياده والنقصان وهو ممنوع فان الحلقتين
غير موجودتين لان احادهما يوجد على سبيل التعاقب والبعض فلا يوصفان
بالزياده والنقصان اذ الزياده والنقصان من اوصاف الموجودات
لا المعدومات ونقوض قولهم الحلقتان غير موجودتين فلا يوصفان بالزياده
والنقصان بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود لكونه غير قار الذات
تامة م مع انه يوصف بالزياده والنقصان اذ يصح ان يقال زمان دوره الفلك
زحل اكثر من زمان دوره تامه الفلك المشتري وزمان دورة تامه الفلك
القمر انقص من زمان دورة تامه لفلك الشمس ولقايل ان يقول سلمنا ان مساءه
حوادث معاقبة للاول اول متوقف على بعض الحلقتين ويطبق الحلقتين مع
لا لان الحلقتين يوصفان بالزياده والنقصان بل لان الحلقة من حيث هي غير
موجودة فان الموجود لا يخلو من اجزائها فلا تصور البعض في اجزائها اصلا
قيل ما ذكرتم من الحجة لا يقضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولم يقض
ان يكون واجب الوجود هو القادر لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا
بان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا ما ليس بجسم ولا حال في
قادرا مختارا وذلك القادر المختار هو الذي اوجد العالم بالقدرة والاختيار
قلنا لان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر الى
مؤثر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة
ايجاد الموجود حتى ان يكون ما اثر المؤثر فيه اما حال الحدوث او حال العدم و
على التقديرين يلزم حدوث الاثر واذا كان الوسط حادثا لا يمكن ان يكون

اثر الموجب العدم الاستوسط حوادث متعاقبة لا الى اول وهو محال لتعاقل
ان يقال لم لا يجوز ان يكون ما ثر الموجب فى ذلك الوسط حال الوجود فقوله
لا يستحيل ايجاد الوجود قلنا لانا نلزم انه يلزم ايجاد الموجود وانما يلزم ذلك
لو كان تاثيره حال الوجود فى الاثر الموجود وليس كذلك بل ما ثر المؤثر حال
الوجود فى الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم بل فى
المهية من حيث هى هى بان يوجدها فان فعل فعلى هذا يلزم الواسطة بين
الوجود والعدم وهو محال بانا نقول ليس للمهية حال غير حال الوجود والعدم
حتى يلزم الواسطة لكن المهية من حيث هى غير المهية من حيث هى موجودة او
معدومة وان لا يخ عن احدهما وتاثيره حال الوجود فى المهية من حيث هى هى بان
يحققها اى يوجدها لا ان يحقق ويوجدها فان قيل اذا كان المهية لا يخ
عن الوجود او العدم فتاثير المؤثر لا يخ عن احدى الحالتين فيلزم المحذور اجيب
بان المراد بحال الوجود زمان وجود الاثر او ان وجوده ولا محذور فى ان يوثر
المؤثر فى الاثر زمان وجود الاثر او ان وجوده لان الاثر لا ساخ عن المؤثر بالزمان
بل هما فى الزمان معا لكن الاثر بالذات ساخ عن المؤثر فتاثير المؤثر فى الاثر الذى
هو بالذات ساخ عن المؤثر وبالزمان معه فلم يحصل للاثر حال غير حاله الوجود والعدم
ولا يلزم من تاثير المؤثر فى حال الوجود ايجاد الموجود لان الوجود وان كان للموجود
بالزمان فهو بالذات ساخ وايضا التسلسل فى حوادث متعاقبة متسلسل لا الى اول
غير ممتنع اجيب المحالف بوجوه اجيب المحالف اى العامل بان
الواجب تعالى موجب بالذات لا قادر بوجوه اربعة الاول ان المؤثر فى وجود

الشى

وجود المعلول سواء كان داخلا او خارجا هامش

الشى ان المسيح جميع ما لا بد منه فى المؤثرية من الشرائط وجودا كان او عدما وجب الاثر
لانه لو لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط لكان فعله تاره وتركه اخرى ترجيحا
بلا مرجح واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع
للشرائط يكون ممكنا اذ لا وجه للاساع مع وجود المؤثر المسيح للشرائط واذا كان ممكنا كان
فعله مارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يسع المؤثر للشرائط المعتبرة فى المؤثرية امتنع
وجود الاثر لاساع المشروط عند عدم الشرط اجيب اولا بان المؤثر المسيح للشرائط المعتبرة
فى المؤثرية لا يجب اثره بل يكون ماره مصدر الاثر وماره لا يكون من غير حال السبق الحاصل
فالمسيح المؤثر لو كان فعله ماره وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو محال قلنا لانا نستحيل
ذلك فان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح احد هما على الاخر كما ان الجايع
يحمار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه من غير مرجح احد هما على الاخر وكذلك السارب
من السبع او العدو يسلك احد السبلين المتساويين من كل الوجوه بلا مرجح قوله وليس ذلك اشارة
الى جواب اعتراض تقريره الاعتراض ان نحو احد الامرين المتساويين من كل الوجوه بلا مرجح مفض الى
تجويز حدوث الحادث بلا سبب فيسد باب اثبات الصانع تقريره الجواب ان
يرجح القادر احد مقدوريه المتساويين من كل الوجوه بلا مرجح ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب
فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما فانا نعلم بديهة العقل امتناع حدوث الحادث
بلا سبب بخلاف ترجيح القادر احد مقدوريه المتساويين من كل الوجوه فان بديهة العقل
شاهدة بجواز ذلك وقد تحقق وجوه والحق ان ترجيح احد الامرين المتساويين من كل الوجوه
بلا مرجح سواء كان فى حدوث الحادث او فى احد مقدوري القادر وتخصيص احدهما بالجواز
والاخر بالامتناع يرجح بلا مرجح والمحال هو الذى يكون فعله سعا لارادته وداعيته والداعى

تعرض

ممكن في الرجح والجايز والهارب لم تحز كل منهما احد المساوين على السواء ان الرجح غير
معلوم وعدم العلم لا يعني عدم الوقوع واحب ثانيا ما ان المؤثر ان اجمع شرايط الممكنة
فلا يسع الفعل عنه ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة به فلا يلزم رجح فانه لما تعلق الارادة
به حدث على سبيل الوجوب والوجوب بالقدرة والارادة لا ينافي تمكن من الفعل و
الترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان وجوب الفعل باعتبار
القدرة والداعي وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها الثاني
ان اقدار القادر سبب من القادر والمقدور فيجب ان يتمر المقدور عن غرة لانه
اذا لم يتمر المنسوب عن غرة استحال اختصاصه بملك النسبة دون غرة فثبت ان
المقدور يثمر غرة وكل مثمرات فاذا تعلق القدرة بالمقدور توقف على ثبوته
في نفسه وثبوت المقدور موقوف على القدرة عليه فلزم الدور ويتوقف هذا الدليل على ايجاب
فانه لو كان هذا الدليل صحيحا لزم ان لا يكون المؤثر موجبا لان ايجاب المؤثر الاثر نسبة
من الموجب والاثر فيجب ان يتمر الاثر عن غرة لانه اذا لم يتمر المنسوب عن غرة استحال
اختصاصه بملك النسبة دون غرة فثبت ان الاثر يجب ان يثمر عن غرة وكل مثمرات
فاذا الايجاب موقف على ثبوت الاثر في نفسه وثبوت الاثر في نفسه موقف على
الايجاب فلزم الدور ثم اجيب عنه بان يتمر المقدور عن غرة انما هو في علم القادر
لا في الخارج وكل مثمرات ثابت في العلم لا في الخارج وثبوته في العلم غير موقوف على القدرة
عليه بل ثبوته في الخارج موقوف على القدرة عليه فاندفع الدور الثالث المقدور
لا يخلو عن وجود او عدم فلو كان المؤثر قادرا فيمكنه ان يصيره حال حصول احد الطرفين
صورة اسباع الخلو عن الوجود والعدم واللازم باطل لان الحاصل من الطرفين سوا

كان

كان وجودا او عدما واجب واذا كان الحاصل من الطرفين واجبا كان الطرف
المقابل للحاصل ممتنعا فلا يكون الممكنة حال حصول احد الطرفين متحققة لاستحالة
الممكنة من الواجب والممتنع اجيب بان ما ذكرتم بعضي في الممكنة حال حصول احد
الطرفين ونحن لا نقول بالممكنة من الطرفين حال حصول احدهما بل نقول الممكنة
حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال او نقول الممكنة حاصلة في الحال بالنظر
الى ذات المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجودا او عدم فان المقدور من
حيث ذاته من غير التفات الى ما هو عليه من وجود او عدم ممكن. والممكنة حاصلة بالنسبة
الى الممكن ومع ما عليه من الوجود او العدم واجب او ممتنع والممكنة غير حاصلة بالنسبة
الى المقدور من حيث هو موجودا او معدوم فانه من حيث هو موجود او معدوم واجب
او ممتنع وكل منهما غير مقدور لاستحالة الممكن من الواجب والممتنع فان القادر ممكن من ايجاد
ذات المقدور لا من ايجاد ذات المقدور الموجود او المعدوم قيل على الاول الممكنة
الحاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال ح لان الحصول في الاستقبال ح لان
شرط الحصول حصول الاستعداد في الحال وحصول الاستعداد في الحال ح فالحصول
في الاستقبال ح لان ايجاب الشرط مستلزم لايجاب المشروط فلا يكون الحصول
في الاستقبال مقدورا فلا يمكن الممكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال والجواب
انا لا نسلم ان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستعداد في الحال بل شرط الحصول
في الاستقبال حصول الممكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال واجتماع الممكنة في
الحال من الفعل في الاستقبال مع عدم وقوع الفعل في الحال ممكن في الحال فان حصول
الممكنة في الحال مع حصول الفعل في الاستقبال ممكن الاجتماع ومع حصول الفعل في

الحال جميع الاحياء والمعرض جمع بين الحصولين حصول الملكة وحصول الفعل في الحال
فلزم الخلف الزام لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك معدورين لان العادر يجب
ان يكون ممكنا من الفعل والترك واللازم باطل لان الترك غير معدور لان الترك بمعنى
محض وعدم مستمر والعدم المستمر لا يكون معدورا وفعلا واجيب بان القادر
هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك فان اسناد الفعل
غير فعل الصدا غير فعل الترك فرع لما ذكرنا انه قادر فرع علمه انه قادر
على كل الممكنات مذهب اصحابنا انه قادر على كل الممكنات خلافا للفوق سنشير
اليهم والى تفصيل مذاهبهم لنا ان الموجب للقدرة ذاته ونسبته الى كل الممكنات على
السوا اذ لو اختصت قادريته ببعض دون البعض لافتقرت في كونه قادرا على البعض
دون البعض الى مخصص وهو خلاف المفروض والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين جميع
الممكنات لان ما عدا الامكان منحصر في الوجوب والامتناع وهما يحيلان المقدورية
قيل لعاقل ان يقول عرفت بالبديهة ان المخصص هو ههنا ام بالدليل فان
قلت بالبديهة فعكست وان قلت بالدليل فان الدليل غايته ما في الباب
ان نقول لم لا يجوز ان يكون المخصص هو امتناع والجواب ان محال انتهاء كل
الممكنات الموجودة اليه دليل على انه قادر على الكل قالت الفلاسفة انه واحد لا يصدر
عنه الا واحد وقد سبق القول عليه جملة وتفصيلا ويقال ان نقول لهم على وجه الالزام
انه هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق عندكم فهو حساس فيجوز ان يصدر
عنه اكثر من واحد لان الوجود المطلق اعتباري والامر الاعتباري لا يكون مؤثرا
لانا نقول الامر الاعتباري وان لم يجز ان يكون مؤثرا لكنه يجوز ان يكون سرطا لسائر

المؤثر

المؤثر كما ذكرتم في الصادر الاول فالحكم هو ان يكون الامكان والوجوب بالغير اللذان
من الامور الاعتبارية شرطا لسائر المؤثر وما عداهما مما صدر من الواحد الكبير وقال
المخون هذا العالم اي عالم العنصريات وهو ما تحت فلك القمر هو الافلاك والكواكب
واوضاعها لما تشاهد من تغيرات احوال هذا العالم مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب و
اوضاعها واجيب بان غاية ما ذكرتم ان تغيرات احوال هذا العالم مرتبة على تغيرات
احوال الكواكب واوضاعها وهو الدوران والدوران لا يصلح علة لهذا العالم للدار للمحلف
العلة عن الدوران في المقامين فان كلا من المتعاقبين مرت على الماء وجودا وعدما
فكون الدوران ما سببهما مع ان احدهما ليس علة للماء وكذا الدوران ما بين
جزء العلة وشرطها ولازمها وبين المعلول والمشروط والملزوم اذا كان جزء العلة وشرطها
ولازمها مساويا في الوجود للمعلول والمشروط والملزوم مع ان جزء العلة وشرطها ولازمها
ليست علة وقالت الثنوية والمجوس انه لا قدرة على الشر والا لكان الله شريرا
وقال الامام لان فاعل الخيرات خيرا وفاعل الشر شريرا والفاعل الواحد يستحيل ان يكون
خيرا وشريرا وقال صاحب التلخيص يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن
ويعنون بهما ملكا وشيطانا واحدا منزها عن فعل الخير والشر والمانوية يقولون ان
ان فاعلها النور والظلمة والنصارى يعبرون الى مثل ذلك والجميع يقولون ان الشرير
هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع افعاله شرا وجاز ان
يكون فاعل افعاله كلها خيرا وشرا معا وقال الامام الجواب ان عنيتم بالخير والشر
موجدا الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان عنيتم به
غيره فسيئوا قال صاحب التلخيص لم يتعرض الامام للطال ذلك بل جوز ان

يكون فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر لا يكونان لذاتهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما
واذا امكن ان يكون شيء واحد بالعياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا امكن ان
يكون فاعل ذلك الشيء واحدا وهو معنى قول المجوس والروم وقال النظام انه لا يقدر على خلق
الصبح لان فعل الصبح والصبح غير مقدور لما ان الفعل الصبح طاعة ويدل على العاصي او حاصل
وهما محالان على الصبح والمؤدي الى المحال محال والصبح غير مقدور فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده
وذلك يستدعي صحة الوجود والصبح ليس كذلك لوجوب الوجود وجوابه انه لا قبح بالنسبة الى الصبح
وان سلم ان الصبح قبيح مطلقا ولكن القبح انما يمنع من فعله مع تحقق الداعي لا ان القدرة زائلة لان الصبح يكون
مما لا لغرة والمحال لغرة ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور وكونه مقدورا للاسناني كونه يصح لغرة وقال
الجبائي انه يقدر على مثل فعل العباد اي مقدوره لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث
وذلك على الصبح واجب ان الفعل في نفسه اما ان يكون وكون الفعل طاعة او سفها او عبثا
اعتبارات عوض للفعل بالنسبة الى العبد فانها عوض للفعل من حيث انه صادر عن العبد
والصبح قادر على مثل ذلك الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان العبد قادر على مثل مقدور
العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد لان للمقدور من شانه ان يوجد عند توفر دواعي
القادر وان سمي على العدم عند توفر صوارفه فلو كان نفس مقدور العبد مقدورا لله فلو
اراد الله مقدور العبد وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولزم لا وقوعه لتحقق الصارف
واجب بان الكراهة لا تبقى عند وجود الصارف اذ الم تعلق به ارادة اخرى تستقل
والتحقيق انه يمكن كون المقدور مشتركا اذا اخذ غير مضاف الى احدهما اما مقدور الله فالى
احدهما اي الاشتراك فيه من حيث ملك الاضافة والمقدور للغير المضاف يمكن اضافته الى
كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدورا احدهما مقدورا للاخر

من حيث هو هو

المبحث

مقدور هو

المبحث الثاني في ان الله سبحانه وتعالى عالم ودل عليه
وجوه اربعة الاول انه فاعل محكم لما مر وكل فاعل محكم يصح ان يوجه مصدره الى ما ليس بمعلوم
لان العاقل المختار هو الذي يفعل بحسب القصد فحيث يوجه مصدره الى ما ليس بمعلوم فالقدرة
يصح ان يوجه مصدره الى ما ليس بمعلوم فيكون معلوما فيكون عالما الثاني ان افعاله محكمة متقنة
لان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء وما فيها وفي هيئة الافلاك وحركاتها
وارضها علم بالضرورة حكمة مبدعها وله وما ترى من عجائب افعال الحيوانات في ادوار
الصبح والهامه لها اشارة الى جواب دخل يقرر الدخل ان احكام الفعل اي كونه دائر
بين طرفين مما لا يعجب للدلالة على حكمة موجدها فان الحيوانات مهما ما ترى من عجائب
افعالها وتراسيمها اللطيفة وتاليفها الغريبة كفعل النحل من بناء البيوت المسدسة
مع كثرة ما فيها من الاحكام والاتقان مع انها ليست بحكيمة يقرر الجواب ان ما ترى من
عجائب احوال الحيوانات فهو من اقدار الله تعالى اياها على تلك الافعال والهامه لتلك
الحيوانات بان تفعل تلك الافعال قال الصبح واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من
الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون وكل من كان افعاله محكمة متقنة فهو عالم فان امثال
ذلك لا تصدر عن لا علم له ولا شعور وقوع الفعل المحكم المتقن ممن هو حاصل الثالث
ان ذاته تعالى هو مجردة عن المادة ولواحقها حاضرة له فيكون عالما لذاته لان العلم حضور
المجردة عن المادة ولواحقها عند المجرد ودليل الصبح مبدا لجميع الموجودات فانه قادر
على كل الممكنات موجد لها والعالم بالمبدا عالم بالمبدا لان من علم ذاته علما تاما علم
لوازمه التي هي بلا واسطة ومن جملتها انه مبدا لغيره فيعلم كونه مبدا لغيره فمن علم ذاته علم
كونه مبدا لغيره وذلك يتضمن العلم بالغير الذي هو المبدا فيكون عالما بجميع الموجودات

المبحث

من حيث هو هو فى السلسلة المسببة النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المسببات المترتبة
المنتهية الى ذلك المرتب او عرضا كسلسلة الحوادث التى تنتهى اليه من جهة كون
الجميع ممكنة بحاجة اليه وهو احد معنى تساوى جميع احاد السلسلة فانه بالنسبة الى الرابع
انما هو مجرد عن المادة ولو احتاجها فانما هو مادة لما سبق وكل مجرد قائم بذاته يجب ان يعقل
ذاته وسائر المجردات لان كل مجرد قائم بذاته يصح ان يعقل لان كل مجرد قائم الذات يكون
منزها عن السوالب المادية مقدسا عن العلائق الوهمية التى للازم ما هيته عن ما هيته وكل
ما هو كذلك فمن شان ما هيته ان تصير معقولة لذاتها لما يحاج الى عاقل يعقل بها حتى يصير
معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل الذى من شانه ان يعقلها فكل مجرد قائم
الذات يصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل
بمعنى ان شانه ان يعقل عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وبالجملة مجراها من الامور العامة
المعقولة والحكم شئ على شئ يستدعى تعقلهما معا فكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره
وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يصح ان يكون معارا للمعقول الاول وكل ما يصح ان يعار يصح
الاول يصح ان يكون معارا لذاته اذا وجد فى الخارج قائم الذات لان صحة المعارة المطلقة متوقفة
على المعارة فى العقل فان صحة المعارة المطلقة هى امكان المعارة المطلقة وامكان المعارة
المطلقة اعم من المعارة فى العقل معدوم على المعارة المطلقة المعدوم على المعارة فى العقل والمعدوم
على المعدوم على الشئ معدوم على ذلك الشئ فصحة المعارة المطلقة غير متوقفة على المعارة فى
العقل وغير مشروطة بها والا لزم الدور وكون الشئ شرطا لنفسه فانت ان صحة المعارة المطلقة
لا شرط فيها كونها فى العقل بل الشرط فى صحة المعارة المطلقة كونها فى العقل يلزم ان يكون معارا
فى العقل شرطا للمعارة فى العقل لان شرط المعدوم شرط للاعم والشئ لا يكون شرطا لنفسه فصح

معارة المعقول الاول فى الخارج اذا وجد فى الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة معارة المطلقة
التى لا تتوقف على المعارة فى العقل بان يحصل الاول فيه فيحصل الحال فى المحل وذلك
لانه مجرد لكونه قائم الذات اما يسع ان يكون معارا للغير يحلوله فيه او يحلول فيه ثالث
والمعارة المطلقة منحصرة فى هذه الثلثة واما يسع منها اثنان فنعين ان يكون
صحة المعارة بالثالثة وهى صحة معارة المعقول الاول معارة المحل للحال فثبت
ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد فى الخارج وكان مجردا قائم الذات يصح ان يعاره
معقول اول معارة الحال المحل وكل ما هو كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير
اذ لا معنى للمعقول الا معارة المعقول فى الموجود المجرد العالم بالذات فكل مجرد
قائم الذات يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل من يصح ان يكون عاقلا لغيره امكنه
ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير تسلم صحة امكان تعقل ذاته تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم تسلم صحة اللازم فصحة تعقله للغير تستلزم صحة امكان تعقل
انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعى الامكان فنمكن تعقل انه تعقل ذلك الغير
وتعقل انه تعقل ذلك الغير تستلزم امكان تعقل ذاته لان تعقل المقتضية تسلم
تعقل المحكوم عليه والمحكوم به فامكان تعقل انه تعقل ذلك الغير تستلزم امكان
تعقل ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فجب ان يكون عاقلا
لذاته لان تعقله لذاته اما حصول ذاته لا حصول ماله والثانى باطل لامتناع حصول
ماله فيه والا لزم اجتماع المثلين وهو ممتنع فتعين ان يكون تعقله هو حصول ذاته
لذاته وذاته ذاتا حاصل لا يعتد به فيجب ان يكون عاقلا لذاته دائما وكذا يجب
ان يكون عاقلا لغيره من المعقولات لان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل لان

ان صح

التى هى ص

ان كونها فى العقل
متاخرة فى العقل ص

كان ص

القوه من لواحق المادة لاسيما في حق البسيط فانه واجب الوجود من جميع جهاته والوجهان الاخيران معتمد الحكماء قال المحقق وفيهما نظر اما في الاول منهما فلانا نمنع ان ذاته حاضرة له لان حضور الشيء للشيء يقتضي الشيئية ويمنع ان يكون الشيء سببا وانما العلم هو حصول صورة الشيء في العالم ويمنع حصول الشيء في نفسه وحصول مساله فيه ولئن سلم انه عالم بذاته ولكن لانا نمنع انه عالم بالمبدا فان كونه مبدا لغيره صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافية ولئن سلم انه عالم بما هو مبدا له بلا واسطة ولكن لانا نمنع انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبدا بلا واسطة لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المرتبة اللازمة من بعده واما في الثاني منهما فلانا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل فانه يجوز ان يكون بعض المجردات يمتنع ان يعقل فان ذات واجب الوجود مجرد ويمتنع ان يعقل على رايكم ولئن سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لانا نمنع ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره لاحتمال ان يكون بعض المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره ولئن سلم ان بعض المجردات يصح ان يعقل مع غيره ولكن لانا نمنع انه يصح ان يعقل مع سائر المعقولات ولئن سلم ذلك ولكن لانا نمنع ان صحة مقارنة المعقول الاخير شرط بكونها في العقل فان مقارنة المعقول الاخير مقارنة للعاقل فان الاولى مقارنة الحال في المحل والثانية مقارنة المحل للحال فجاز ان تكون صحة الاولى مشروطة بالثانية ولئن سلم ذلك ولكن لانا نمنع ان كل ما يصح للوجود وجب حصوله بالفعل ولانا نمنع ان القوة من لواحق المادة واعلم ان الوجهين على الوجه الذي ذكرناه في الشرح اندفع عنهما اكثر هذه الانظار

المحالات اي الثاني لانه يصح عالما بوجوه كثيرة الاول انه يصح

لا يعقل سيما لانه لو عقل سيما لعقل ذاته واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو عقل سيما لعقل انه يعقل ذلك الشيء بالقوة القريبة من الفعل لما مر وفي ضمن ذلك عقل ذاته واما بطلان اللازم فلان العقل اما اضافة بين العاقل والمعقول او حصول صورة المعقول في العاقل وايا ما كان يستحيل ان يكون الشيء عاقلا لذاته اما الاول فلاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه لاستلزام النسبة بين المتغايرين واما الثاني فلاستحالة حصول الشيء في نفسه ونقص حصول الانسان نفسه فانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان يعقل شيء ذاته واللازم باطل فان الانسان حصور نفسه ثم اجيب عنه بان علم ذاته صفة قائمة بذاته متعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير العالم والمعلوم بالاعتبار كما سبق ان اشار اليه الثاني ان علم لا يكون ذاته لما سنذكره فعلم صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته قابلا له وفاعلا وهو محال سبق الجواب عنه وهو انه لا استحالة في ان يكون ذاته قابلا وفاعلا الثالث انه ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لا يكون صفة كمال وايا ما كان يمتنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو كان العلم صفة الكمال لكان الموصوف به ناقصا لذاته ومستكملا بغيره اي العلم الذي هو صفة كمال وهو ح وان لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزيهه عنه اجماعا لان ذاته يستحيل ان تتصف بالنقص واجيب بان العلم صفة كمال ومنع كون الموصوف به ناقصا لذاته ومستكملا بغيره لان كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته ح لا ان هذه الصفة كمال ذاته من حيث انه ح متصف بها فرعان ذكر فرعين على القول بانه عالم بوجوه كثيرة الاول انه

هذا الوجه لا يتم لدل على عدم اتصاف ذات الواجب بكل ما في الصفات الكمالية من القدرة والارادة وغيرهما بعين ما ذكره ١٢

انه ع عالم بكل المعلومات كما مر لان الموجب لعالميته ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات
على السواء فلما اوجب ذاته كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي لانه لو اختصت
عالميته بالبعض دون الباقي فقد ذاته في كونه عالما بالبعض دون البعض الى مخصص وهو
ع قيل ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل ما يحتاج الى المخصص يحتاج اليه بالدليل فان
البداهة قد كابرت وان قلت بالدليل فان الدليل غايته ما في البال ان نقول
ما ذكرت جواز ثبوت المخصص او امساءه والحق انه ع عالم بالكليات على الوجه الكلي
والجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبين وقيل يعلم الجزئيات على الوجه الكلي اي يعلم
الجزئيات كما يعلم الكليات اي يعلم الجزئيات من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات
من حيث تحاكي اسبابها المكونة الادراك مع كونه كلما تقتضيه عرطني منسوبة ذلك
الى مبدا لطبيعة النوعية موجودة في ضمن ذلك لا انها عرضية موجودة في عرض ذلك الشخص
بل مع كونها موجودة في غيره والمراد ان تلك الجزئيات امايحاكي اسبابها من
حيث هي طبايع انضام بعض تلك الجزئيات لطبيعة ذلك المبدا الكلي كالكسوف
الجزئي فانه قد يحصل وقوعه بسبب توافر اسبابه الجزئية واحاطة العلم بها وقد يحصل
كما يحصل الجزئيات وذلك عند الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الان او قبله
او بعده بل مثل ان يحصل ان كسوفا ما عرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقع
كذا وهو جزئي ما في معامله كذا ثم زمان وقوع ذلك الكسوف ولم يمكن عند العاقل الاول
احاطة بانه وقع اولم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاول لان هذا ادراك اوجزئي
يحدث مع حدوث المدرك وزوال مع زواله وذلك الادراك الاول يمكن ما يسامر
كلما وان كان عالما بجزئي وهو ان العاقل يحصل ان من كون القمر في اول الحمل مثلا وبين

كونه

كونه في اخر الحمل يكون كسوف معين في وقت معين من زمان كونه في اول الحمل كالوقوف الذي من
شان القمر ان يقع من اول الحمل عشر درجات بان يكون حصل ذلك العاقل لهذه الامور اجمالا ما حاصل
وقت الكسوف ومعه وبعده والاحتجاج على انه ما علم الجرسات على الوجه الجزئي الذي صار غير
الجرسات بانه لو علم الجرسات على الوجه الجزئي كما لو علم كون زيد في الدار الان فعند العلم
اي عند خروج زيد من الدار يلزم الجهل او التغير في صفاته لانه ان بقي العلم الاول لزم الجهل وان لم
العلم الاول يلزم التغير في صفاته اجاب المصنف بانا لا نسلم انه عند تغير المعلوم لو لم يتغير العلم الاول لزم
الجهل وانما يلزم ذلك لو لم يتغير الاضافة والتعلق ولم يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية فانا لم نسلم الجهل
ولا التغير في صفاته بل التغير في اضافاته وتعلقاته ولا استحالة في ذلك فان تغير الاضافات
واقع فان العلم كان حاصلا كل حادث ثم يصير معدوما بعد حدوثه والتغير في الاضافات لا يوجب
التغير في الذات فكذا ههنا كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند
تغير المعلوم يتغير تلك الاضافة فقط ولقائل ان يقول العلم حصول صورة مقدرة
مقتضية للاضافة الى معلومه وبتغير تغير المعلوم فان العالم كون زيد في الدار يتغير علمه
بخروجه عن الدار لان العلم يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا تعلق يتغير ذلك
المعلوم بعين المتعلق الاول فان من علم ان شمسا ليس بمحدث التي قصر علما بان التي ليس
بتغير الاضافة والصفة المضاف ومعها فان كون العالم عالما بشئ ما يحصل الاضافة حتى انه لو كان
عالما بشئ كلي لم يكف ذلك ان يكون عالما بخزئي بل يكون العلم بالشئ علما مستلزما لامر اضافة مستلزمة
وهذه للنفس مستحدثة لها اضافة مستحدثة بمعلومها غير العلم بالمعلومة وغيرهما فاذا حصلت
حال المعلوم من عدم ووجود وجب ان تحصل حال العالم الذي له العلم الاضافة العلم
بها فقط بل في العلم الذي هو تلك الاضافة والحق انه عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي

كالمسبوق وقيل انه ليس للعلم بالاسامي لان بالاسامي ليس بمعلوم وكل معلوم بمعلوم فالاسامي
ليس بمعلوم فلا علم للباري بالاسامي والا لكان بالاسامي معلوما بها ولانه لو كان عالما بالاسامي
لكان له علوم غير مساوية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلم كل معلوم يغاير العلم بغيره
لانه يمكن ان يكون الشيء معلوما وغيره لا يكون معلوما فلو كانت المعلومات غير متناهية يكون المعلوم
ايضا غير متناهية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون في العلم موجودات غير متناهية وهو
محال اجاب المصنف عن الاول بان المعلوم كل واحد منها فيكون كل واحد منها متميزا وكل واحد منها
وعن الثاني بان العلم العام بذاته وصفة واحدة لكن تعلقاته غير متناهية وكذا متعلقاته والتعلقات
في التعلق والمتعلق غايرة وتأمل ان تقول على الجواب الاول للاعوي ان نسلم عالم بغير
المتناهي فغير المتناهي معلوم وكل معلوم متميز ومتميز ان كل متميز متناه قوله ان غير
المتناهي متناه فالصواب ان يمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه
متناهي غير المتناهي وتقول ان تقول على الجواب الثاني ان العلم بكل شيء متغاير للعلم بغيره فلا
يكون العلم العام بذاته صفة واحدة الثاني انه عالم المنع الثاني انه
عالم بمعلوم متغاير لذاته خلافا للجمهور المعتزلة وغير متحدة خلافا للمتأخرين فانهم قالوا العلم متحد
بالعالم وكذا قادر بقدرته متغاير لذاته ولنخوا لمحل النزاع ولنشر الى ما ذهب اليه كل
طائفة اعلم ان بناء الاحوال من اصحابنا زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة
نفس القادرية وخاصمهم راعدمان على الذات وزعم ابو علي الجبائي وابو هاشم
ان العالمية والقادرية راعدمان ليسا بموجودين ولا معدومين وخاصمهم ان للعلم و
القدرة اللذين ليسا زائدين على الذات وعند اصحابنا العلم والقدرة راعدان على الذات
موجودان وابو هاشم ذهب الى انهما من قبيل الاحوال والحال للعلم ولكن الذات عليها

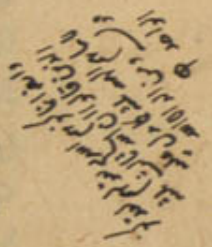
وعند ما ان هذه الامور معلومة في انفسها وابو علي الجبائي سلم انها معلومة وسمى الحال من
اصحابنا زعموا ان عالمية اصبح صفة معللة بمعنى قام بذاته وذلك المعنى هو العلم وغاية القول
من اصحابنا لم يذهبوا الى ان العالمية معللة بمعنى هو العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية
لان الدلالة ما دلت الا على اثبات امور زائدة على الذات واما على الامر الحال فلا
دليل عليه لا في الشاهد ولا في الغائب قال الامام قول ابي هاشم ان الحال للعلم بطل
قطعا لان ما لا معلوم في نفسه امر معلوم لغيره قال صاحب التلخيص فيه نظر
لانا نان كان المراد ان ما لا يتصور ما يزاد واسم المعلوم يتناوله لغيره فذلك غير مسلم
لان النفس لا تتصور ما يزاد ها وقد يصدق عليها لغيرها وان كان ان المراد
ما لا يتصور اصلا فمنوع واعلم ان الظن من قول ابي هاشم ان الحال لا يعلم
في نفسه ولكن يعلم الذات عليه وجه يكون ما قاله الامام حقا واما العلماء فقد اعتقدوا
امرا لا يتصور منه اثنان لكونه واحدا حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ولا يكون
قابلا لشيء وفاعلا له احتلفوا فالقدماء منهم نفوا العلم عنه وحذرا من لزوم كونه قابلا
وفاعلا واما طائفة ذهبت الى ان الصور المعقولة بذاتها حذرا من نفي العلم عنه ومن
لزوم قابلا وفاعلا والمشاؤون ذهبوا الى ان العاقل يتحد بالمعقول حذرا من نفي العلم
ومن لزوم كونه قابلا وفاعلا ومن كون صور المعقولات قائمة بذواتها والشيخ ابو علي
بن سينا اثبت العلم بعد لانه مجرد وكل مجرد عالم وابطل القول بكون الصور المعقولة
قائمة بذواتها والقول باتحاد العاقل بالمعقول وباتحاد المعقولات بعضها بالبعض
وسلم ان واجب الوجود يعقل كل شيء وقال لما كان واجب الوجود يعقل ذاته
وكان ذاته قوة ما اي علة للممكنات لزم منه تعقل الكثرة فليس يعقل ذاته

فجعله لكثره لازم معلول لان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فصور الكثرة التي هي
معقولاته لازمة مباينة عن حقيقة ذاته ماخوذ المعلول عن علته لا داخلة في الذات
مقومة اياه واجاز ايضا كثرة المعقولات على ترتب وكره اللوازم من الذات مباينة
او غير مباينة لانها في وحدة علتها الملزومة اياها اي وحدة الذات سواء كانت تلك اللوازم
مقررة في ذات العلة او مباينة له والاول مع عروض الكثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة
سلوب وبسبب ذلك كره اسماء لكن لا ماشر لذلك في وحدانية ذاته والحاصل ان الواجب
واحد وحدة لا يزول بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض عليه بان القول بمقرر
لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا
بصفات غير اضافية والسلسلة فان صور المعقولات المقررة في ذاته صفات حقيقية
وقول بكونه محلا للمعقولات الممكنة المتكثرة فان صور المعقولات معلولاته وتكثره وقول
بان معلول الاول غير مباين لذاته لان مع معلوله الاول صورة العقل الاول المقررة في
ذاته وقول بانه لا وجود كشاني للاعيان مما سواه بل هو بوسط الامور الحالة
فرد وهذه كلها محالة لعل مذهب الحكماء والشيخ ان يقول لا محذور في شيء من هذه الامور
وذلك لانه هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق فله جهتان جهة وجوده
الخاص الذي هو حصته وجهة وجوده المطلق الذي هو من لوازمه ولا يستحيل
ان يكون قابلا وفاعلا للصور المعقولات المتكثرة ولا يستحيل ايضا ان تتقرر
في ذاته صفات حقيقية ولا ان يكون محلا للمعقولات ولا ان يكون معلول الاول
غير مباين لذاته ولا ان لا وجود كشاني للاعيان الا بوسط الامور الحالة وقد
اشياع هذه الامور بناء على ان الواجب لا يعدد فيه بوجه من الوجوه وهو ممنوع لان

قه

فرجهتين احدهما الوجود الخاص والاخر الوجود المطلق لا نعال الوجود المطلق اعتباري
والاعتباري لا يصح ان يكون علة للوجودي لانا نقول الاعتباري لا يجوز ان يكون
فاعلا للوجودي لكن يجوز ان يكون شرطا لتاثير الفاعل او شرطا للمعقول كما هو
المقرر عندهم في الصادر الاول لكن نلزم على مذهب الشيخ انه لا يكون عالما بالجزئي
على طريق الجزئي لان العلم بالجزئي على طريق الجزئي يقتضي ان يكون صورة الجزئي من
حيث هو جزئي مقررة في ذاته والجزئي من حيث هو جزئي قد عرفت انه لم يتقرر صورة
الجزئي المقررة في ذاته بقدر الجزئي نلزم الجهل وان لم نلزم نلزم التغير في صفة الحقيقة
ولنرجع الى شرح ما في الكتاب قوله لنا البديهة تفرق بين قولنا ذاته عالم وقادر هذا دليل على انه عالم بعلم معاير لذاته قادر بقدر معاير لذاته
تقريره انه لو لم يكن العلم والقدرة معايرين للذات لما كان فرق بين قولنا ذاته وبين
قولنا ذاته عالم قادر واللازم باطل لان البديهة تفرق بينهما وانما العلم اما اضافة مخصوصة بين
العالم والمعلوم وهي التي سماها المحاسبان ابو علي انه ابو هاشم عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة
المخصوصة وهو مذهب الكرامية بنا الاشاعرة او صور المعلومات العالمة بانفسها وهي
المسماة بالافلاطونية او صور المعلومات العالمة بذاتها كما هو مذهب الشيخ ابي علي بن سينا
ومن تابعه وايا ما كان فهو غير ذاته ح واما فساد القول بالاتحاد العاقل بالمعقول فقد سبق
ذكره عند سان بطلان الاتحاد والقائلون بان الله تعالى لا يكون عالما بعلم معاير لذاته ولا
يكون قادرا بقدرة معايرة لذاته احتجوا بوجوه اربعة الاول لو قامت هذه الصفة لكان
ذاته مقتضيا لها اما لذاته لو قامت هذه الصفة لكانت الصفة محتاجة الى ذاته ضرورة افتقار
الصفة الى موصوفها فتكون الصفة ممكنة لذاتها لان المحتاج الى الغير ممكن لذاته واجبه بعلة

ولست ملك العلة الا الذات الموصوف بها فكون ذاته مقتضيا لها فكون قابلا و
فاعلا معا وهو ح طلبنا قد سبق هوا في مباحث العلة والمعلول من ان الواحد يجوز ان يكون
قابلا وفاعلا وقد علمت انه ح هو الوجود الخاص الذي لزمه الوجود المطلق فهذه جهتان
فيجوز ان يكون قابلا باحدى الجهتين وفاعلا بالجهة الاخرى الباقي لو قامت بذاته
صفة فاما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بكثرة
القدماء كفر بالاجماع الاترى انه يكفر النصارى بتثليثهم فان اعدم لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلثة اعني الاب وهو الوجود واقنوم
الابن الكلمة اعني العلم واقنوم روح القدس وهو الحيوة والذات واحدة متصفة
بهذه الصفات الثلث واذا كان المسمى للقدماء الثلثة كافرا فما ظنك بمن اثبت
ثمانية قدماء كما هو مذهب اكثر المسلمين او تسعة كما هو مذهب الحشوية القائلين بان
المكون صفة زايدة على القدرة ولزم التركب في ذاته لانه يشارك الصفة في قدمه
ويتميز عن الصفة بخصوصية فلزم التركب بمجامعة المشاركة ومن خصوصيته وهو ح وان كانت
الصفة حادثة لزم قيام الحوادث بذاته وهو ح واجب عنه بما تحار ان الصفة القائمة
بذاته قديمة قوله لزم كثرة القدماء قلنا سلمنا قوله والقول بها كفر بالاجماع قلنا منعه
لان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فان قيل
القول بالصفات القديمة ايضا كفر فان اعدم كفر النصارى باسمائهم الاقانيم الثلثة التي
هي الوجود والعلم والحيوة وهي صفات قديمة اجب بان النصارى وان سموا اقانيم
من الاقانيم الثلثة صفات لكنهم قالوا بكونها ذوات محققة لانهم قالوا بانتقال اقنوم
الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عليه السلام والمنتقل بالانتقال هو الذات فثبت ان هم فالمون



با

بالذوات القديمة فلهذا كفروهم اعدم اما قولهم ولزم التركب في ذاته قلنا قولهم لان
ذاته يشارك الصفة في قدمه سلمنا وكذا قولهم وتميزه عنها بخصوصه ولكن لا نسلم ان
التساوي في العدم والتميز بالخصوصة التركب في نفس الذات فان العدم عدمي لانه
عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم او بالعدم فلا يلزم التركب في الذات من الاشتراك
في العدم الذي هو عدمي السالب ان كل واحد من عالميه اعدم وقادريه واحد و
الواجب لوجوده يستغني عن العلة فلا تعلل العالمية بالعلم ولا القادرية بالقدرة اجب
بان العالمية انما تعلل اذا كانت واجبة بذاتها واما اذا كانت واجبة بالغير فتعلل و
العالمية واجبة بالعلم الذي هو واجب لذاته فاقتضاء الذات له ولما يكون العالمية واجبة بذاتها لم يحتج
المعلل وكذا القادرية واجبة بالقدرة الواجبة لذاتها فاقتضاء الذات لها ولما يكون القادرية
واجبة بذاتها لم يحتج المعلل الى ان يكون قادرا على ما يقدر عليه ولا صح ان يعلم ويقدر الى الغير
واللازم منتف لانه ح ان يكون في الله عالم وقادر محالا الى الغير بيان الملازمة انه لو زاد علمه وقدرته
لاصح ان يعلم ويقدر الى العلم والقدرة غير الذات فيكون محالا الى الغير واجب بان
ذاته ح اقتضى صحتين بما العلم والقدرة موجبتين للصفتين العلم والقادرية بما يكون
الذات عالما وقادرا فان اردتم بالاصحاح الى الغير هذا المعنى فلا نسلم استحالته وان اردتم
بالاصحاح عن هذا المعنى صحوه او لا حتى نصور فنتكلم عليه اعلم ان للمحققين طريقة حسنة
في اثبات علم الباري تعالى بما انه العالم كما لا نعني في ادراك ذاته الى صورة عن صورة
ذاته التي بها هو هو فلا نعني ايضا في ادراك ما صدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذلك الصادر التي بها هو هو واعني من نفسك انك تعلم ساعة صورة مصورة في صادرة
عنك لانا نراك مطلقا بل ساركه ما عن غيرك ومن ذلك فانك لا تعلم تلك الصورة

والعلم والقدرة هم

غيرها كما علم ذلك الشئ ملك الصورة كذلك علم ملك الصورة منها من غير ان تصاعف
الصور فيك بل ربما تصاعف اعتبارك المتعلقة بذلك وملك الصورة فقط
واذا كان حالك مع ما تصدر عنك عشاركة عرك بهذه الحال فاطلبك بحال العالم
مع ما تصدر عنه لذاته من غير داخل غيره فيه ولا تنظن ان كونك محلا لملك الصورة مشروط
في علمك بملك الصورة بل حصولها لك بشرط علمك بتلك الصورة وكونك
محلا لملك الصورة هو شرط لحصول تلك الصورة الذي هو شرط في علمك بها فان حصلت
ملك الصورة لك بوجه اخر غير حلولها فيك حصل العلم من غير حلول فيك (معلوم ان
حصول الشئ لعاقل في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لعالمه واذا الاثار الصادرة
من العاقل لذاته حاصلة من غير ان تحل ذاته والعاقل عالم بها من غير حلولها فيه واذا تحقق
هذا فاعلم ان المحل تشارك مع ما تعلم ذاته من غير تعاير بين ذاته ومن علمه بذاته بالذات
بل التغاير بالاعتبار فالعلم بذاته عين ذاته فالعالم والعلم والمعلوم واحد بالذات والتغاير
بالاعتبار وعلمه بذاته سبب لعلمه بالصادر الاول فكما ان الشئ من ذاته وعلمه بذاته واحد
بالذات من غير تعاير بعضي كون احدهما ساسا للاول والثاني مسورا فيه وكما ان التغاير
في الشئين اعتباري كذلك في الاثرين فاذا وجد الصادر الاول هو نفس علمه به
من غير افتقار الى صورة مستفادة تحل ذات الاول ومع عن ذلك لم ما كانت الجواهر
العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها تحصل صورها فيها وذلك لان ما ليس بمعلول لها
حصوله لها اما هو بحلوله فيها وحلول صوره التي بها هو هو فيها ومن لان ما ليس بمعلول
لها اما جوهر او عرض وكل منهما مع حلوله فيها لامساع حلول الجوهر في المحل وامساع
امتثال العرض فتعين ان تكون حصوله لها بحلول صورته ولما كانت الجواهر العقلية

ولا تغاير الا بالاعتبار كذلك الاثر اعني الصادر الاول وعلمه به شئ واحد بالذات ص

سل

سل الواجب الاول ع ولا موجود الا وهو امر للاول ع كانت جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما علمه الوجود حاصلة فيها والاول ع عالم بتلك الجواهر مع تلك الصور لا
بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه بجملته وتفاصيله ووجود
اعيان الموجودات علم ع وكذلك وجود صور الاعيان الحالة في الجواهر العقلية
علم ع وكذلك وجود ما الحالة في النفوس المتعلقة الفلكية بل يكون الوجود باسره العيني
والذهني الحسماني وغيره علم ع قال الصدر وان الله قد احاط بكل شئ علما وقال ع وما
يسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم يعلم حاله الاعين وما تخفي الصدور يعلم السر واخفى فعلمت
ان علم ع قد احاط بجميع الاشياء بالكلية والجزئية الثالث في الجهة المبحث
الثالث في الجهة اعلم ان جمهور العلماء على انه ع حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب
الحكماء وابو الحسين البصري الى ان حيوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة فليس هناك
الا الذات المتصفة بالاسماء الاسماء وذهب الباقون اي الجمهور منا ومن المعتزلة
الى انها عبارة عن صفة بمقتضى هذه الصفة ويدل على هذه الصفة انها لو لم تكن صفة بمقتضى
هذه الصفة لكان اختصاص هذه الصورة بجملتها ما هو عليه ومقتضى هذا الدليل ان اختصاص
هذه الصفة بذاته انه لو كان هذا الدليل صحيحا لكان اختصاص ذاته بهذه الصفة
لاجل صفة اخرى والكلام فيها كالكلام في الاولى ويلزم التسلسل وندفع بهذا الدليل بان ذاته المختصة
كافية في هذا التخصص والاقتضاء الرابع في المبحث الرابع في ارادته ع وهو اي
الجمهور على انه ع مريد وناروعن في معنى الارادة فقال الحكماء ارادته ع هي علمه بجميع الموجودات
من الازل الى الابد وما امكن في ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبينه

صدوره عنه ع حتى يكون الوجود على وفق المعلوم على احسن النظام من تطبيع ما في الفعل
من المصلحة الداعية للاحداث والايجاد وفسر الارادة بكونه ع غير مغلوب ولا مكره والكعبي
فسر الارادة بعلمه تع في افعال نفسه وفسر الامر الارادة بامره ع لما فعال غيره والحاصل ان
الكعبي فسر الارادة بالنسبة الى افعاله ع بعلمه بها وبالنسبة الى افعال غيره بامره بها
وقال اصحابنا وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة
زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لما ان تخصيص
بعض المقدورات بالحصول وبعضها بالتقدم والتاخر وتخصيصها باوقات معينة
مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي مخصصا وليس ذلك المخصص نفس العلم لان العلم
تابع للمعلوم فلا يكون سببا للمتبوع للزم الدور وليس هو ايضا القدرة لان القدرة نسبتها
الى جميع المقدورات والى جميع الاوقات على السواء فلا تخصص مقدورا دون اخر ولا
وقتا معينا من بين الاوقات فلا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها تخصص
بعض المقدورات بالحدوث دون البعض ووقت معين دون غيره وتلك الصفة
هي الارادة وايضا من شان القدرة التاثير والايجاد الذي نسبته الى كل الاوقات
على السواء وشان الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من
حيث هو مرجح لان الايجاد موقوف على الترجيح والموقوف على الشيء غير ذلك
الشيء لما ثبت امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين وبسط حصوله قبل
ذلك الوقت وبعده فلذلك اختص حدوثه بذلك الوقت او وجود كل حادث
مشروط باتصال فلكي ما فعلى اصح الافلاك وخلق فيها طبيعا محركا لها لذواتها
ثم بسببها سولد هذه الحوادث في عالمنا واذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة

با

بالاتصالات الفلكية لم تكن مباحث معينة تبحث فيها تقدم المباحث
المتعلقة كانت الحوادث العنصرية كذلك وتحتاج لاحاجتها الى المخصص او علمه بحدوثه
في ذلك الوقت مرجحا عالما بجميع الاشياء فعلم انها تابعة وانها لا تتبع وجود ما علم
انه عدم ع وبالعكس فلا يوجد علمه بحدوثه في ذلك الوقت مرجحا فان خلاف المعلوم
ع او علمه تع بما في حدوثه في ذلك الوقت من المصلحة مرجحا فان خلاف الاصلح فانه
تع عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما في من المصلحة والمفسدة والعلم باستمال الفعل
على المصلحة يستدعي كونه داعيا الى الايجاب فاما من علم ان الفعل مصلحة حاله عن المضار
دعانا ذلك العلم الى الفعل لانا نفعل لاجوز ان يكون المخصص امكان وجود كل حادث
مخصوص بوقت معين والا لكان قبل ذلك الوقت ذلك الحادث مع الوجود
فصار ممكن الوجود وهو ع لان المسبب لا يصير ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص الاتصالات
والحركات والاوضاع فانه تع يكون الكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع
انها كالكلام في تلك الحوادث فانه لا بد لحدوث تلك الاتصالات والحركات
والاوضاع من مخصص فان الافلاك لساطتها كما يمكن ان تحرك على هذا الوجه
وهو ان يكون المحدد تتحرك من المشرق الى المغرب وتلك الثوابت بالعكس
يمكن ان تحرك على خلافه بان يكون المحدد تتحرك من المغرب الى المشرق وتلك الثوابت
من المشرق الى المغرب وكما يمكن ان تحرك بحث يكون المسطة على هذا الوجه
يمكن ان تحرك بحث يكون المسطة دائرا وذا عرضا وكما يمكن ان يكون الكواكب
في الجانب الذي هو فيه يمكن ان يكون في جانب غير ما هو فيه واذا كان كذلك فنقول
الكلام في الاتصالات الفلكية والحركات والاوضاع ولا تسلسل فلا بد وان ينتهي

الى اصح والعلم بان الشئ سوجد انما سعلق به اذا كان الشئ بحث سوجد لان العلم بان
الشئ سوجد مع لكونه بحث سوجد فالحدثة سابقة على العلم فلا يكون كونه بحث سيوجد
من اجل العلم واللازم للعدم ولا يجوز ان يكون علة مانعة للعلل من المصلحة مرجحا له وانما يجوز
ذلك لو كان رعاية الاصلح واجبة على الله ع وهي ممنوعة فان رعاية الاصلح غير واجبة على الله
كما سنذكره احج المحالف بان الارادة ان تعلقت لغرض لكان الباري ع ناقصا لذاته
مستكملا لغيره وذلك على ع ما مان الملازمة ان الارادة ان تعلقت لغرض كان ذلك
الغرض غيره فكون مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره والمستكمل بالغير ناقص
بالذات وان تعلقت الارادة لا لغرض كان ذلك عبثا والعبث على الله ع
ع احب بان تعلق الارادة بالمراد لذاتها فان ارادة الله ع مرجحة عن الاغراض
بل هي واجبة التعلق باحاد ذلك الشئ في ذلك الوقت لذاتها لا بغيرها

فرع اراده هذا فرع على انه ع مريد باراده معانيه للعلم والقدرة

مسئول ارادة الله ع غير محدثة قالت المعتزلة ارادة الله ع قايمة بذاتها حادثة
لا في محل وقالت الكرامية ارادته ع صفة حادثة تحلها الحوادث في ذاته لنا
وجهان الاول ان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة بما سبق
فلو كانت ارادة الله ع محدثة احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل
العامل ان نقول علة احتياج الارادة لرجح احد وقتي الاحداث على سايرها وقايمة
وهو زعم ان للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح فلم لا يجوز
ان يصدر عن القادر ارادة لا مرجح ثم تصير تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا
يلزم التسلسل لا شك ان من جوز للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح

يلزمه ذلك واما من لم يجوزه فلا يلزمه الثاني ارادة الله ع لو كانت حادثة فاما ان يكون
قايمة بذاتها او قايمة بذات الله ع وكلاهما باطل اما الاول فلان الارادة الحادثة صفة و
قيام الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان اختصاص داته ع بالارادة العائدة
بذاتها تخصيصا بلا مخصص لان الارادة اذا كانت قايمة بذاتها كان نسبتها الى جميع
الذوات ذات الباري وذوات الممكنات على السواء فكان اختصاص ذاته بها تخصيصا
بلا مخصص قوله وكونها لا في محل يبطل اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان
ذات الباري ع لا في محل والارادة اعم لا في محل فكان اختصاص داته ع بالارادة
اولى من عكسه تقرير الجواب ان كون الارادة لا في محل معلوم بديهي لا يصح ان يكون
مخصصا ولهم ان يقولوا لا نسلم ان الارادة على تقدير كونها قايمة بنفسها كان اختصاص
ذاته ع بها تخصيصا بلا مخصص قوله لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء قلنا
لا نسلم فان ذات الله ع فاعل للارادة واختصاص العاعل بالاثر اولى من اختصاص
المعزة به واما الثاني فلانه لا يجوز ان يكون محلا للحوادث لما سبق

الفصل الثاني في سائر الصفات الفصل الثاني في سائر الصفات وفيه
مباحث الاول في السمع والبصر ٢ في الكلام ٣ في البقاء ٤ في صفات لا
في الكون ٥ في انه ع يرى المبحث الاول في السمع والبصر اتفق المسلمون على
انه ع سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال حكماء الاسلام والكعبي وابو الحسين
البصري السمع والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور
من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان زايدتان على العلم بالمسموعات
والمبصرات لانه قد دلت الحج السمعية على انه ع سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة

في العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز الا عند المعارضة
وليس في العقل ما يصرف الحي السميع عن ظواهرها فيجب الاقرار بها بالمقتضى السالم
عن المعارض واذا كان سميعا بصيرا لكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال
حدوثها اعلم ان العقل دل على استحالة ادراكه بالات حسمانية فكون السمع
والبصر في حقه بالكون بالات حسمانية فكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات
كما هو مذهب الحكماء اوالى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا كون
بالات حسمانية كما هو مذهب الاصحاب وهو المعني بكونه سميعا بصيرا واستدل
على ان السمع والبصر صفتان زائدتان على الذات معاريتان للعلم بدليل صعيف يعرف
الدليل انه حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة لزم اتصافه
بها اتصف بضدها او ضد ما يضادها فان لم يتصف الباري بهما كان ناقصا
والنقص على الله تعالى محال الملص وهذا الاستدلال ادعائي لانه موقوف على ان كل حي
يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم الاتصاف بهما نقص وللخصم ان يمنع المقدمتين
اما الاولى فلان حيوة الله تعالى مخالفة لحياتنا والمتكلمون لا يجب اشتراكهما في جميع
الاحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حيوته كذلك سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان تعالى حيوته وان كانت مصححة للسمع والبصر لكن حقيقته
غير قابلة لهما كما ان الحيوة وان كانت مصححة للشهوة والعزة لكن حقيقته غير قابلة
لهما فكذلك نمنا سلمنا ان ذاته قابلة للسمع والبصر لكن لم لا يجوز ان يكون
حصولهما موقوفا على شرط ممتنع الحصول في ذات الله تعالى واما الثانية فلانا نمنع ان عدم اتصافه
الحي بهما نقص قوله لو لم يتصف بهما اتصف بضدهما قلنا فانه يجوز خلو القابل للشيء عنه

وعن ضده احتج المخالف بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم
قدم المسموع والمبصر واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان السمع والبصر لا يصحان مع كون المسموع والمبصر وان كانا محدثين كان ذاته
تعالى محلا للحوادث لان السمع والبصر الحادثان قائمان بذاته تعالى لان ذاته تعالى مقتضية
لهما واللازم باطل لما عرفت ان ذاته تعالى يمتنع ان يكون محلا للحوادث واجيب عن هذا
الوجه بان السمع والبصر صفتان قديمتان تعلقان بالمتصف بهما لا دراك المسموعات
والمبصرات وادراك المسموعات والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر
بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر
الثاني السمع والبصر ما ورا الحاسة عن المسموع والمبصر او ادراك للمسموع والمبصر
مشروط بسائر الحواس عنهما وكل منهما على الله تعالى فلا يكون سميعا بصيرا واجيب
بمنع الصغرى قالا لانا ان السمع والبصر هما ما ورا الحاسة عن المسموع والمبصر او ادراك
مشروط بهما بل السمع والبصر ادراك المسموع والمبصر عند حدوثهما الثاني في الكلام

المبحث الثاني في الكلام بواسطة اجماع الانبياء صلوات الله عليهم
واسلامهم على انه متكلم ثبوتهم عن متوقف على كلامه لان الانبياء
عليهم السلام اذا ادعوا النبوة واظهروا المعجزة على وفق دعواهم يعلم صدقهم من غير توقف
العلم بصدقهم على كلامه تعالى فحينئذ يصح الاقرار بكلامه تعالى واتفق المسلمون على اطلاق لفظ
المتكلم على الله تعالى واختلفوا في معناه واتفق اصحابنا على ان كلامه تعالى ليس بحرف و
لا صوت سواء كان ذاتيا له تعالى لان الاصوات والحروف محدثة ويمتنع ان يكون محلا للحوادث
خلافا للحنابلة والكرامية فانهم قالوا الكلام الذاتي اصوات وحروف قائمة بذاته تعالى والدليل

ولا صوت بقوله ان بقوله تعالى للمعتزلة فانهم قالوا معنى كونه تعالى متكلما كونه تعالى موجد
الحروف والاصوات دالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة بل كلام الله تعالى
هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المختلفة المتغايرة للعلم والارادة
فانه تعالى امر اما لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن واخبار تعالى ارادته لما كلف علمه
لانه لو اراد ايمان ابي لهب لوجب وقوعه واذا وجب وقوعه يجب ان يكون عالما بانه
لا يؤمن فاذا كان عالما بانه لا يؤمن امر وقوعه واذا امر وقوعه امر ارادته و
المتكلمون من الوجهين طولوا الكلام فيه قال المصنف الاطناب في ذلك فضل الجدوى
فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل فرع حر الله تعالى بهذا
فرع على انه تعالى متكلم حر الله تعالى صدق لان الكذب نقص في حق الكامل والنقص
على الله تعالى محال فلا يكون حر الله كذبا فيكون صدقا ضرورة امتناع الخلو عن الصدق و
الكذب وقيل الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا في الاشياء
وضعيا عقليا وان كان سمعيا لزم الدور واجب بان الحسن والقبح بهذا المعنى
عقلي لا سمعي فيه احد والاولى ان يحتج بذلك اجماع جميع العقلاء وان كانوا
مختلفين في علله المبحث الثالث في البقاء

ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته وهو قول القاضي ابو بكر
الباقلاني وامام الحرمين والامام فخر الدين المتأخرين واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا
لكان باقيا بالضرورة فان كان باقيا ببقاء اخر لزم التسلسل وان كان بقاء الذات
لزم الدور وان كان البقاء باقيا بنفسه والذات باقية بالبقاء معللة اليه علت
الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال وان كرر ما قالوه لكان البقاء لو كان

واجب

واجب الوجود لذاته واجبا لغيره حتى بيان الملازمة اذ لو كان باقيا ببقاء قائم به
والا لزم ولا شك ان البقاء لغيره حادث فاما ان يقوم بذات الله تعالى او بغيره
اجمع الشيخ ابو الحسن على حلول حادث لم يكن باقيا فصار باقيا والسدل والتعطيل ليس في
ذات الله تعالى فان ذات الله تعالى ليس بما لم يكن دائما صار ذاتا ولا في عدم البقاء
اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير باقيا فتعين ان يكون السدل والتعطيل في صفة زائدة و
هو المطلوب ونقض هذا الدليل بالحدوث فانه لو كان صحيحا لزم ان يكون الحدوث
صفة زائدة لان الشيء لم يكن حادثا ثم صار حادثا فالحدوث صفة زائدة لكن قد عرف
ان الحدوث ليس وصفا سوى ان الدائم قال المصنف اعلم ان المعقول من بقاء الباري
تعالى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لاكثر من زمان
واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما ليس بزماني وقد عرف ان امتناع
العدم ومقارنة الزمان من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج

الرابع في صفات افعاله المبحث الرابع في صفات افعاله ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الطاهريون من المتكلمين زعموا انه تعالى صفة واحدة وراء السبعة المعنوية
والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام او التمانية وهي هذه السبع مع
البقاء والشيخ ابو الحسن الاشعري اثبت صفات افعاله احدها الاسوار صفة
اخرى والدهشة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود والعين صفة اخرى
للظواهر الواردة بذكرها قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى الله فوق ايديهم
وقوله وبقي وجه ربك وقوله ولتصنع على عيني واجب من حصر الصفات في السبعة
او الثمانية ما ما متكلمون بكمال الموجود وهو انما يحصل بموجود جميع الصفات وهي لا يسر

الا بطريق والطريق الا الاستدلال بالافعال والسمة عن التماثل وبهذان الطريقان
لا يدل الاعلى هذه الصفات ورد هذا الاحتجاج بما الام ان الاستدلال بالافعال
وسمة عن التماثل للادلة الاعلى هذه الصفات ولكن سلم انها للادلة الا على
هذه الصفات ولكن لام ان لا طريق لنا في موفة الصفات الا الاستدلال بالافعال
والسمة عن التماثل بل السمع طريق اخرى في اثباتها وانما اسهاها الشيخ لورود النصوص
بها وكونها مرادة لسائر الصفات والسافون اولوا الظواهر الواردة مذكرها و
قالوا المراد بالاستواء الاستعلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر
والاولى اتباع السلف في الامان بها معدى ما يقتضي التشبيه والتجسيم
والرد الى الصانع الخامس في المكون المبحث الخامس في المكون
قال بعض الحسنية المكون صفة قديمة بمعنى القدرة والمكون حادث قال الامام
الدليل بان المكون قديم او محدث يستدعي تصور ماهيته فان كان المراد
به نفس موثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين والمكون
حادث فلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان كان المراد به صفة موثرة
في وجود الاثر فهي عين القدرة وان اردتم به امرا ما سوى هذه فالوا صفة القدرة
هذا لا توجد اصلا بخلاف صفة التكوين والقدرة موثرة في امكان الشيء والتكوين
موثر في وجوده اجاب المص بان الامكان بالذات والاثر للقدرة في كون المقدور
ممكنا في نفسه لان ما بالذات لا يكون بالغير فلم يتم الا ان يكون ما ثر القدرة في وجود
المقدور ما ثرا على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اسا صفة اخرى سوى موثرة
في وجود المقدور لكان تاثيرها في المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة

فلزم

فلزم اجتماع المثلين ولزم اجتماع صفتين مستقلتين بالما ثر على المقدور الواحد وهو محال وان
كان على سبيل الوجوب استحال ان يوجد ذلك المقدور من الصانع فيكون الصانع موجبا بالذات
لا فاعلا بالاختيار وهو مخالف للاجماع فالقدرة بمعنى هذه الصفة فان الموجب بالذات لا
يكون قادرا مختارا اعلم ان الجسمية اما اخذوا المكون من قولهم اما اجسام اذا اردناه
ان يفعل لكن فيكون محمل قولهم كن معدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلام والتكوين
والاختراع والايجاد والخلق العام مشترك في معنى وسائر معان والمشترك فيه كون
الشيء موجدا من العدم ما لم يكن موجودا وسي اخص بعلم من القدرة لان القدرة مساوية
النسبة الى جميع المقدورات وهي خاصة بما دخل منها في الوجود ولم يصدر بعد
بعمل مع المتنسبين بل هي صفة بعض بعد حصول الاثر تلك النسبة واما ادعاء انهم قالوا
القدرة موثرة في امكان الشيء فليس بصحيح اما الصحيح ان القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور
والتكوين متعلق بوجود المقدور وموثرية وتسمى الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى
المراد والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين
صفة يقتضيه والقول بانه التكوين لو لم يساوق سائر الحوادث بداية ولم ان
كانت تلك الصفة موثرة على سبيل الوجوب كان الصانع موجبا ليس بشيء لان ذلك
الوجوب يكون لازما لا ساقطا عني اذا اراد الصانع خلق شيء من مقدوراته كان حصول
ذلك الشيء واجبا لا عني انه كان واجبا ان يفعله ولم ان كان المراد صفة موثرة
في وجود الاثر فنوعين القدرة فجوابه ان القدرة لو كانت موثرة لكان جميع المقدورات
اثرا لها فيكون موجودا ولا لزم من اثبات التكوين جمع المثلين لان متعلق القدرة
غير متعلق التكوين فهذا ما يمكن ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة يحكمون

مما الذان معلمان بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صنه اخوى السادس

المبحث السادس في انه يصح ان يرى في الاخرة بمعنى انه تنكشف لعبادة الموصنين في الاخرة المكشاف البدن المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي ومن حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رويته تعالى لاعضادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والمراد بالرؤية الحالة التي يجدها الانسان حين ما يرى الشيء بعد علمه فانه مدرك فرقا بين الحالين وتلك الحالة لا يجوز عودها الى ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي عند المواجهة فهي حالة اخرى سماها الحالة الحاصلة عند العلم فكما يمكن حصول السماع عدم الارتسام وخروج الشعاع فيصح الرؤية بهذا المعنى اما الاول وهو صحة الرؤية بالمعنى المذكور فدل عليه وجوه الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية فلو استحالت الرؤية لكان سؤاله موسى جهلا او عشا والتالي باطل اما الملازمة فلان سؤال موسى عليه السلام عن لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وقوله تعالى حكاية عن موسى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله تعالى بعد سؤال موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة الثاني ان الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث هو ممكن فكذا المعلق باستقرار الجبل امر ممكن فالرؤية ممكن فانه يلزم انه على الرؤية على امر ممكن بل على امر ممتنع لانه علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان لعل ان اذا دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف يراني وما صار مستقرا في الزمان المستقبل فهو الواجب حصول الرؤية لوجوب

حصول

حصول المشروط عند وجود شرطه الذي هو علة العلة فان ما دخل ان عليه هو شرط هو علة العلة ولم يحسن حصول الرؤية بالاعلق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذا الجبل حال ما علق الله الرؤية باستقراره كان متحركا واستقرار الجبل من حيث هو متحرك ع ط المعلق عليه لا يدل على امكان الرؤية لان المعلق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان المشروط اجاب الامام ما ما سلنا ان الجبل في تلك الحالة كان متحركا لكن الجبل ما هو جبل يجب السكون عليه والمذكور في الآية ليس الا ذات الجبل واما المعنى الساري للاستقرار السكون فهو حصول الحركة فاذا الامر المذكور في الآية يسار لصحة الاستقرار وما هو المنشأ للاستقرار غير مذكور في الآية نوجب الشرط بالصحة فنقول عليه ان المذكور في الآية هو وقوع السكون في حال الشرط الى الجبل الذي عبر عنه بقوله فان استقر مكانه لا صحة السكون التي يلزم ما يلزم الجبل عند عدم الاستقرار بالحركة وتلك الحالة يستلزم الحركة فلا يمكن معها وقوع السكون الثالث فوجب توجيه ما ضره الى ربها ما طرة وجه للاصحاح ان النظر اما ان يكون عاريا عن الروية او عن تعلق الحدقة نحو المرئي طلبا للروية والاول هو المطلوب والثاني تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الروية التي كالسبب للنظر بالمعنى الثاني واطلاق السبب واراده المسبب من احسن وجوه المجاز وقيل النظر لا يدل على الروية ولئن سلمنا دلالته على الروية ولكن لا نسلم ان كل نظر يدل الى البصر على ما لم يرد ولئن سلمنا دلالته على الروية لم نسلم ان كل روية لا يجوز ان يكون غيرها على ان لنا ما الاخرة وهو ان يحمل الى واحد على الآحاد وح يكون معناها وجوه يومئذ ناضرة نفسها ربها ناظرة اي مسترة او يحمل على حذف المضاف وهو الثواب وح يكون المراد ناضرة الى ثواب ربها ناظرة فعل الساعة ملان ما طلان اما الاول فلان الاسطار سبب النعم والالم سوق لسان النعم واما الثاني فلان النظر الى الثواب ولا مدان يحمل روية الثواب لان سلب الحدقة نحو الثواب من غير روية

لا يكون من النعم السرمد واذا وجب اضمار الرؤية لاستحالة كان اضمار الثواب اضمار اللزادة
من غير دليل احب بان الآية دالة على ان الحال التي عبر عنها سبحانه وتعالى بوجوه
يومئذ ناضرة سابقة على حالة استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بدليل
واو وجوه يومئذ ناضرة يظن ان تعمل بها فاقرة اي يظن ان تعمل بها فاعلة
هوى سدة وقطاعة فاقرة داهية تقصم فعار الظهر فانها في حال استقرار اهل النار
في النار فعلم بها الناظرة واذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انظار
اليوم بعد الساعة بالاولى وانما سمي نظارة الوجه ومثل ذلك الانظار لا يكون
مسندا عاليا كان انظار اكرام الملك وعطاءه لا يكون موجبا اليا اذا سئل وصوله
اليه وانظار العذاب بعد الانذار يوصوله عن يستتبع نظارة الوجه اي سدة عوسه
كانظار عذاب الملك اذا سئل عطاءه ولا يحتاج الى اضمار الرؤية في النظر الى الثواب
بمعنى الانظار لان النظر عبارة اما عن الرؤية او عن تقلب الحدقة وسلب الحدقة نحو
الثواب بعد الاشارة انظار الوصول الى النعم لما مثنا الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون وجه الاحتجاج انه اخبر عن الكفار على سبيل الوعيد كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون وذلك يدل على ان المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم والا لم يكن
للاخبار عن الكفار على سبيل الوعيد انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة واذا لم يكن المؤمنون
يومئذ عن ربهم لمحجوبون فيرونه واما الثاني وهو ان يرى من غير ارتسام صورة المرئي
في العين او اتصال شعاع الى المرئي وحصول مواجهة فلما عرفت ان معنى عن الجهة
منزه عن المكان متعال عن المواجهة والمسدل على المذهب الحق دليل مر فلنذكر
اما تقرير الدليل فلان الجسم مرئي وذلك لانا نرى الطول والعرض والعمق والطول المرئي

ليس بعرض لانه لو كان عرضا لكان قائما بمحل وقد مر ان الجسم مؤلف من
اجزاء لا تجزى موجوده بالفعل والطول اما ان يكون قائما بجزء واحد من الاجزاء
التي تالف الجسم منها فيكون ذلك الجزء مقدارا لما ليس بطويل فيكون قائما بالمتقسمة
فيكون جسما هذا خلف واما ان يكون قائما بأكثر من واحد فيقوم العرض الواحد بمحال
كثيرة وهو باطل والعرض كاللون ايضا مرئي فالعرض والجوهر يشتركان في صحة الرؤية و
الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة فالمصحح للرؤية مشترك بين الجوهر والعرض ولا
شيء مشترك بينهما الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لان الحدوث عدمي
لانه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والعدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود
للعلية فالوجود هو المصحح للرؤية والوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح
للرؤية يتحقق في الواجب فيصح رؤيته اعترض عليه بما لا نسلم ان الطول مرئي بل
المرئي مالف الجواهر الفرد بعضها مع بعض والثالث عرض قائم بالاثنين المتلاصقين
فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر وصحة الرؤية عرضية لا ذاتية فان صحة الرؤية
عدمية والعدمي لا يحتاج الى سبب وان سلم ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نسلم وجوب
كون السبب مشتركا وجوديا فان الشيء الحادث قد يشترك في اثر واحد بالنوع
سلمنا ان السبب يجب ان يكون مشتركا ولكن لا نسلم ان الحدوث لا يصلح للعلية قولكم
لان الحدوث عدمي مسلم قولكم والعدمي لا يصلح للعلية قلنا لم لا يجوز ان العدمي
يصلح لان يكون علة للعدمي وصحة الرؤية لما كانت عدمية جاز ان يكون لامر عدمي
فجاز ان يكون الحدوث وان كان عدميا علة لصحة الرؤية التي هي عدمية وان سلم
ان المصحح هو الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله في حق احد حصول الصحة فلم لا يجوز

ان يسع رويته لتوافر شرط او وجود مانع فان الاثر كما يتوقف في تحققه حصول المقتضي يتوقف ايضا على وجود الشرط وانتفاء المانع فلعل ماهية الادراك او ماهيته صفة من صفاته مانعة من صحة الرويه وجايز ان الحكمة تقتضي للجهل والسهو وجودة الادراك مانعة من صحتها اما ان الادراك ليس الا في اللفظ او ان الاشتراك ليس الا في اللفظ لكن ماهية الحق او ماهيته صفة من صفاته ساديها وعلى التقديرين فانه يجوز في هذه المسئلة كذلك ايضا

احج المعتزلة بوجوه سبعة الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والمدح فيما ليس بمدح للمادحين ركيك كما يقال فلان اجمل الناس واكمل الخلق وافضل الناس واذا كان نفي ادراك الابصار اياه مدحا كان سوقه مقصورا والمقصود على المدح الثاني ان قوله تعالى لا يدركه الابصار يقتضي ان لا يدركه الابصار في شيء من الاوقات لان ولنا يدركه الابصار يناقض ولنا لا يدركه الابصار بدليل استعمال كل من القولين في تكذيب الآخر وصدق احد المقتضين يستلزم كذب الآخر فصدق قوله تعالى لا يدركه الابصار يوجب كذب ولنا يدركه الابصار وكذبه يستلزم كذب قولنا يدركه بصر واحد او بصران او لا عاقل بالرزق واجب بان الادراك هو الاحاطة وهي رويه الشيء من جميع جوانبه لان اصله من اللحوق والاحاطة انما تحقق في المرئي الذي يكون له جوانب بمعنى الآية نفي الرويه على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي الرويه على سبيل الاحاطة نفي الرويه مطلقا فان نفي الرويه على سبيل الاحاطة اخص من الرويه مطلقا ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام واجيب ايضا بان معنى الآية لا يدركه جميع الابصار وردا بجواز

مستهجن

الاول

الاول بان قولنا الادراك رويه الشيء من جميع جوانبه ليس بصحيح فانهم يقولون ادركت الدار وادركت الشيء ولا يريدون رويتهما من جميع الجوانب فالجواب الصحيح ان المدعى نفي الادراك بالابصار الذي من شرطه ارسام الشعاع او خروج الشعاع ولا يلزم منه نفي الحالة التي تحصل بعد حصول احد هذين السببين من غير حصول احدهما الثاني قوله تعالى لموسى لن تراني ووجه الاحتجاج به ان كلمة لن لتاكيد النفي بدليل قوله قل لن تشعرنا نفي الرويه على التابيد على التاكيد في حق موسى عليه السلام فنفاها في حق غيره اذ لا عاقل بالرزق واجب بالمنع فانا لا نسلم ان كلمة لن لتاكيد النفي بل لتاكيد النفي قوله ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فانه قد يقول ابدا وهم لا يتمنونه في الآخرة على ان نفي الرويه على التاكيد لا ينفي نفي صحة الرويه الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فوحي الآية وجه الاحتجاج به انه نفى الرويه وقت التكلم فانه نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلثة الوحي او من وراء حجاب او ارسال رسول وكل منها يستلزم عدم الرويه اما الوحي فلانه لم يكن مشافها فلا يكون عند الرويه واما من وراء حجاب فظاهر انه يستلزم عدم الرويه واما ارسال الرسل وايحاؤه فانه يدل على عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرويه واذا انتفت نفي الرؤية في وقت الكلام انتفى الرويه في عموم وقت الكلام اذ لا عاقل بالفصل واجب عنه بالتزام انه نفي الكلام ووقت الرويه قولهم لانه نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلثة فلا نسلم قولهم كل منها يستلزم عدم الرويه منه قولهم اما الوحي فلا يكون مشافهة منه لان الوحي كلام سمع بسرعة سواء كان المتكلم به محجوبا عن السامع او لم يكن الرابع انه تعالى استعظم طلب رويته وربت الوعيد والذم عليه فقال يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى

اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الله تع وقال الذين
لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا
عتوا كبيرا اي قال الكفار لولا انزل علينا الملائكة لنخبر بانا من النبي صلعم مرسل او نرى
ربنا بانا ما ساعده وصدقته فاصم الله تع فقال لقد استكبروا في انفسهم بظلمهم الرؤية وعتوا
بذلك عتوا كبيرا اي طغوا بظلمهم الرؤية طغيانا كبيرا وقال تع واذ قلتم يا موسى لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون فصح ان طلب الرؤية
ترتب عليه العذاب والدم فلا يصح الرؤية واحتج بان الاستعظام لاجل طلبهم
الرؤية بعنادهم واصرارهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل ان يخلق الله تع في ابصارهم
ما يقوى به على رؤيته فالاستعظام ورتب الوعيد والذم على ذلك لا على طلب
الرؤية في الجملة شاهده انه تع ذم الكفار بعدم رجائهم لقاء الله في الاخرة حيث
قال وقال الذين لا يرجون لقاءنا اي في الاخرة فدل على ان قطع الرجاء عن
رؤية الله تع في موضع الذم فعلم صحة رؤيته في الاخرة والا لكان ايطاء الرجاء عن
رؤيته الخامس ان الابصار في الشاهد اي فيما عهدنا من المبصرات تحتاج
اذا تحقق شروط ثمانية احدها ان يكون الحاسة اذا كانت سليمة فان الحواس
اذا كانت غير سليمة لا تحل الرؤية وثانيها كون الشيء حائز الرؤية فان ما ليس رؤية
لا يرى وثالثها المقابلة المخصوصة من الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي او كمن
المرئي في حكم المقابل كالاعراض العامة بالجسم المقابل فانها في حكم محالها المقابلة
وكالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي فانها لكونها قائمة بالمرآة المقابلة
في حكم المرآة ورابعها ان لا يكون المرئي في غاية البعد وخامسها ان لا يكون

المرئي في غاية القرب وسادسها ان لا يكون المرئي في غاية اللطافة وسابعها ان لا يكون
المرئي في غاية الصغر وثامنها ان لا يكون من الرائي والمرئي حجاب لانا نعلم بالضرورة
انا لا نبصر الشيء عند عدم احد هذه الشروط وبصره اذا حصل هذه الشروط والاي وان
لم تحل رؤية الشيء اذا حصل هذه الشروط جاز ان يكون بحيث ساخال واشخاص لانزاها
والشروط الستة الاخيرة اي المقابلة وما في حكمه وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد
وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب لا تكفي اعتبارها في رؤية الله تع لان
هذه الستة انما تعتبر فيما شأنه ان يكون في جهة وحيز والله تع منزه عن الجهة والحيز فتنتفي
شرطان سلامة الحاسة وجواز الرؤية وسلامة الحاسة حاصلة الان فلو صح رؤيته وجب
ان يراه تع لحصول الشرطين واللازم بط فالملزوم مثله واجيب بان العالم عن
الحس وهو الله تع ليس كالشاهد فلعل رؤيته تع موقوفة على شرط لم يحصل الان وهو
ما خلقه الله تع في الابصار يقوى به على رؤيته او بانه لم يكن الرؤية واجبة الحصول عند
تحقق هذه الشرائط فان الرؤية يخلق الله والشروط الثمانية معدات ولا يجب
الرؤية عند وجود معداتها السادس انه لو امتنع المقابلة والانطباع لان المقابلة
والانطباع مستلزم للجسمية والله تع منزه عن الجسمية فثبت ان الله تع لا يمتنع المقابلة
والانطباع وكل مرئي يمتنع مقابل ومسطح في الرائي بالضرورة فالله تع ليس بمرئي واجيب
بمنع الكبرى بانا لا نم ان كل مرئي مقابل ومسطح في الرائي ودعوى الضرورة في الكبرى بط
لاختلاف العقلاء في صدقها والعقلاء لا يختلفون في صدق الضروري وبان ما ذكرتم
من الكبرى منقوض بما ثبت الله تع انه ليس بجسم وهو تع مقابل ولا انطباع

الثالث في افعاله لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في

افعاله وذكر فيه ست مسائل الاولى في افعال العباد الباقية في الزمن الثاني من الكائنات
الثالثة في الحسن والسبع الرابعة في الزمن لا يجب عليه شئ الخامسة ان افعاله لا تعلل
بالاغراض السادسة في الغوص من التكليف المسئلة الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة احدثها مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد في مقدوره
اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وقال القاضي ابو بكر ان ذات الفعل
واقع بقدرة الله تعالى وكون الفعل طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات للعبد بقدرة
العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري والحكماء ان افعال العباد واقعة بقدرة
خلقها الله تعالى في العبد فالمحدث بقدرة في العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة
بوحدان وجود المقدور وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني المؤثر في الفعل مجموع قدرة
الله تعالى وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد بوحده فعله باختياره لما على بعد الاجابة
ومع قول المعتزلة بوجوه الاول ان ترك الفعل من العبد ان اسند حال الفعل كان العبد
مجبرا اطلا يكون الفعل باختياره وان لم يسند ترك الفعل من العبد احتاج فعله الى مرجح
موجب لامتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب العبد
لانه لو كان من العبد يعود التقسيم فيه وتسلسل بل منتهى لامحالة الى مرجح موجب لا
يكون من فعله ولزم الجبر قال المعتزلة نعقل معنى الاختيار سواء كان الطرفين بالنسبة
الى القدرة وحدها ووجوب وقوع احدهما بسبب الارادة متى حصل المرجح وهو الارادة
وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير منافي لاستواء الطرفين بالنسبة
الى القدرة وحدها وجواز ان اسند ترك الفعل من العبد عند الارادة لا يلزم الجبر وعدم الاختيار
وانما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما اذا كان بالارادة فلا يجب

بان هذا الذي ذكره من المعتزلة قول ابي الحسين البصري ليس قول سائر المعتزلة والكلام في ابطال
قول سائر المعتزلة لا في قول ابي الحسين الثاني لو كان العبد موجد الفعله باختياره كان عالما
بتفاصيله اذ لو جاز الايجاد بالاختيار من غير العلم بطل دليل اثبات عالمية الله تعالى ولان
القصد الكلي لا يمكن في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فليس
حصول بعضها اولى من حصول بعض اذ يجب ان يتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط
بالعلم الجزئي فيه اذ لو كان موجد الفعل باختياره لكان عالما بتفاصيله فيكون العبد
محيطا بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعلم احد السكنات واللازم باطل فان الفاعل
للحركة البطيئة يحصل السكون في بعض الاحياز والحركة في بعضها مع انه لا شعور له بالسكون
ولا باحيازه قلنا الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد ولا يلزم من عالمية الله تعالى ان يكون
العالم لا يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد
يستلزم العلم لكن يمكن الاجمالي والحركات الصادرة عنا مع اقتران القصد بها ممكن
معلومة لنا على سبيل الاجمال اجيب بان الحركات المتخللة الحاصلة بالفعل الصادر
من الفاعل بالقصد والاختيار وجب ان يتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم
الجزئي فلزم انه لو كان موجد الفعل باختياره لكان عالما بتفاصيله لكن لهم ان يمنعوا
بطلان اللازم فان العبد عالم بتفاصيل افعاله لكن لم يسم العلم التفصيلي على ذكره الثالث
لو اختار العبد ما يقتضي مراده مراد الله تعالى فان اراد العبد تسكين جسم اراد الله تحريكه فلما
ان يقع مرادهما فلزم وقوع المتضادين او لم يقع مراد واحد منهما فلزم رفع المتضادين او يقع
مراد احدهما دون الاخر فلزم الترجيح بلا مرجح لان قدرة الله تعالى وان كانت اعم من قدرة
العبد لكنها بالنسبة الى هذا المقدور مساوية في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور الواحد

والشئ الواحد وحده حسنه لاسهل السعاوب فاذا القدرتان بالنسبة الى اعضاء وجود
هذا المقدور على السوية انما السعاوب في امور اخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك
اسبح الرجح فصل يتم مراد احد دون مراد العبد عند اجماع القدرتين ولما ان القدرتين
متساويان في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور بل هما متقاربان في القوة والضعف
ولذلك يقدر قادر على ما كر شاذ في عده لا يقدر قادر اخر عليها في تلك المدة ولو كانت
القدرتان متساويتين لكانت المقدورات متساوية ولست كذلك وايضا الضعيف ربما
يقدر بالاستقلال على فعل يقدر عليه القوي والقوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا
يقدر على منع القوي وهذا الدليل العالب ماخوذ من دليل التمانع في ابطال كون الاله اكثر
من واحد وهناك سمي لان الالهية تعرض مساويين في القدرة ما تعاوت وهنا لك

احتجوا احتجت المعتزلة على ان افعال العبد باسره بالمسئول
والمسئول اما الاول اي المسئول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اي متمكنا من الفعل والترك
لم يحسن تكليفه لانه حينئذ يكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات واللازم باطل لان العقلاء
اتفقوا على ان التكليف ليس بعبث واحتج بان ما ذكرتم من سند الالزام لوجهين
احدهما ان العبد المامور به عند استوا داعي الفعل وداعي الترك وعند مرجوحية داعي الفعل
يمتنع وعند رجحان داعي الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا فلا يكون مقدورا
للعبد فيمتنع التكليف به وثانيهما ان العبد المامور به ان علم الله وقوعه وجب وهو وان
علم الله لا وقوعه امتنع وقوعه فلا يكون مقدورا فيمتنع التكليف به واما الثاني وهو المسئول
فمن وجوه الاول الايات التي اضافت الافعال الى العباد وعللتها بمشيتهم كقوله فويل
للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله ان هو الا ذكر وقوله ذلك بان الله

ليس بظلام للعبيد انهما على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله بل سولت لكم انفسكم امرا وقوله
لمن يطوع الله منكم فعل احد وقوله ومن يعمل سوءا يجز به وقوله كل امرئ بما كسبت
رهين وقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله اعملوا ما شئتم وقوله فمن
شاء ذكره وقوله لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وعورض المسئول بالايات الدالة
على ان جميع الافعال بخلق الله تعالى كقوله تعالى كل شئ وقوله واحد خلقكم وما تعملون
وقوله من يشاء الله يضلله ومن يشاء الله يجعله على صراط مستقيم الثاني الايات
المشتملة على الوعد والوعيد بالمدح والذم عليها كقوله اليوم تجزى كل نفس
بما كسبت وقوله اليوم تجزون ما كنتم تعملون وقوله لتجزى كل نفس بما تسعى وقوله
هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقوله بل تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله من
جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله ومن اعرض عن ذكري وقوله اولئك الذين
اشتروا الحيوة الدنيا وقوله ان الذين كفروا بعد امانهم وقوله كيف يكفرون بالله
وهي اكثر من ان تحصى واجب بان المقتضي للثواب والمدح والعقاب والذم السعادة
والشقاوة قال الله وامّا الذين سعدوا ففي الجنة وقال وامّا الذين شقوا ففي النار و
السعادة والشقاوة حاصلة كسب للعبد فعل وجوده ساعده وله صلح السعيد من سعد
في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه واعمال الصالحات امارات للسعادة والاعمال
السيات علامات للشقاوة وترتب الثواب على الاعمال الصالحات والعقاب
على الاعمال السيات من حيث ان الافعال موجبات للثواب والعقاب لا موجبا
الثالث الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله حكاية عن آدم ربنا
ظلمنا انفسنا وعن يونس اني كنت من الظالمين وعن موسى رب ظلمت نفسي وعورض

بقوله ع حكاية عن موسى ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء
وبقاره قوله ع من يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم الرابع
الايات على ان افعاله ع لا تصف بصفات افعال العباد من الظلم والاحلاف
والسعادت اما الظلم فلقوله ع ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله ع وما ربك بظلام
للعبيد وقوله ع وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم واما الاحلاف فلقوله ع لو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه احلافا كثيرا واما السعادت فلقوله ع ما ترى خلق
الرحمن من تفاوت واذا كان الظلم والاحلاف والسعادت منفية عن افعال
الله ع لزم ان تكون افعال العباد ليس افعال الله لان افعال العباد متصفة بالظلم
والاحلاف والسعادت فلا تكون افعال العباد مخلوقة لله ع واجيب بان ما ذكرتم
من الايات لا تدل على ان افعال العباد غير مخلوقة لله ع اما الايات الدالة على نفي الظلم
فلان كون الفعل ظلما اعتبار عارض له بالنسبة الى ليس مذكورا في حقيقة الظلم
ولا صفة حقيقة لازمة له فيجوز ان لا تكون الافعال المنسوبة الى العباد متصفة بالظلم
بالنسبة اليه ع لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق وتكون متصفة بالنسبة الى العباد ملكا
او مقدورا استحقاقيا وكون الفعل ظلما بالنسبة الى العباد صفة واصل الفعل عن الباري
ع مجردا عن اعتبار كونه ظلما اذ لا امتناع في ان الفعل الصادر عنه ع مع عروض اعتبار
كونه ظلما بالنسبة الى العباد واما في الاحلاف والسعادت الذي دل عليه الايتان في القرآن
وطه السجود اذ الكلام في القرآن وطه السجود مما يدل عليه سياق الايتين لا في
الاحلاف والسعادت عن افعاله ع مطلقا فان مخلوقات الله ع مختلفة متفاوتة في الرتبة
والشرف وغيرهما من الاحلاف والسعادت واعلم ان اصحابنا

اعلم ان اصحابنا لما وجدوا من انفسهم بديهة من ما رأوه اي ما شاهدوه من الافعال الاختيارية
ومن ما نحسه من الجمادات الصادرة منها دون شعور واختيار منها علموا بالبديهة ان للاختيار
مدخلا في الاول دون الثاني وبرادهم اي منعهم وطردهم البرهان الدال على ان الله خالق كل شيء
اي شيء عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا حتموا من الاخرين وقالوا الافعال واقعة
بقدرة الله ع وكسب العبد على معنى ان الله ع اجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على الطاعة
يخلق فعل الطاعة فيه واذا صمم العزم على المعصية يخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد
كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف في الامر والنهي قال الملخص وهذا الفرق
مشكل فان تصميم العزم انما فعل من الافعال مخلوق لله ع فلا مدخل للعبد اصلا والصعوبة
هذا المقام انكر السلف على المتأخرين في هذا المقام لانه يحب الغالب يؤدي المناظرة
فيه الى رفع الامر والنهي والشرك بالله وقال اهل التحقيق في هذا المقام للاخر والاعتراض
ولكن الاخرين فهذا هو الحق وحقيقته ان الله ع يوجد القدرة والارادة في العبد
ويجعلها بحيث لها مدخل في الفعل لا بان يكون للقدرة والارادة لذاتها مدخل في
الفعل بل يكونها بحيث لها مدخل لخلق الله اياها على هذا الوجه ثم مع الفعل بها فان
جميع المخلوقات يخلق الله ع بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب لا بان
يكون الوسائط والاسباب لذاتها اقتضت ان يكون لها مدخل في وجود المسببات
بل بان خلقها الله ع بحيث لها مدخل فيكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد
مخلوقة لله مقدورة للعبد بقدرة خلقها الله ع في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في
الفعل والاولى ان نسلك في هذا المقام طريقة السلف ونترك المناظرة فيه ونفوض
علمه الى الله ع الثانية انه مريد المسئلة الثانية اجمعوا في ان الله ع

على موجد للكائنات اولا فذهب الاشاعرة الى انه مريد للكائنات من الخير والشر والايمان
والكفر والطاعة والمعصية والارادة مابعه للعلم وكل ما علم الله تع وقوعه يريده وكل ما علم
الله تع عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهب المعتزلة الى انه تع لا يريد الشر والكفر والمعصية
سواء وقعت اولا ويريد الخير والطاعة والايمان وقعت اولا والارادة توافق الامر
فكل ما امر الله به يريده واجيب المنصف على مذهب الاشاعرة لوجهين الاول انه تع موجد
لكل ما دخل في الوجود من الممكنات ومبدعه بالاختيار ومن جملة الشر والكفر والمعصية
فيكون موجد الشر والكفر والمعصية بالاختيار وكل ما اوجده بالاختيار يريده فالله تع
يكون مريدا لها ولقائل ان يقول هذا الوجه مبني على ان تع خالق لافعال العباد وهو
ممنوع عندهم الثاني انه تع علم من الكافر عدم ايمانه فاسع وجود الايمان
منه والا لانقلب العلم جهلا واذا كان وجود الايمان منه ممتنعا لاستحالة الارادة
به لان المستحيل لا يكون مرادا ولقائل ان يقول وجود الايمان ليس ممتنع بالنظر الى قدرة
القادر وممتنع بالنظر الى علم تع فجاز ان يتعلق ارادته تع بالايمان من حيث انه ممكن لا من
حيث انه ممتنع وقيل ان العلم تابع للمعلوم لا موجب له فلا يكون العلم موجبا
للكفر والمعصية فلا يتعلق الارادة بالكفر والمعصية احتجت المعتزلة بوجوه اربعة الاول
ان الكفر غير مامور به بالاتفاق فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر او مدلول الامر ملزوم
للارادة ساواها لان الطلب اما نفس الارادة او مشروط بالارادة سرط لا ينفك عنه
واما كان تمسك الامر عن الارادة فما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا والكفر غير
مامور به فهو غير مراد الثاني لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به واللازم بط لان الرضا
بالكفر كفر فملزم بان الملازمة ان الكفر مراد الله ومراد الله قضاؤه والرضا بالقضاء

واجب

واجب الثالث لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم بط لان الكافر
عاص بكفره بيان الملازمة ان الطاعة تحصل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا كان
الكافر بكفره حصل مراد الله تع فيكون مطيعا بكفره الرابع لو رضي لعباده الكفر
والرضا هو الارادة فلو كان الكفر مرادا لكان الله راضيا به واللازم بط واجيب
عن الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون الامر نفس الارادة ولا مشروطا
بها وذلك كامر المحبوس خان السلطان لو انكسر سد لعبده وتواعد لعباب السيد
على ضرب عبده من غير ذنب فادعى السيد محالفة العبد له وطلب السيد من عبده عذره بعصيان
العبد امره لشاهدة السلطان مانه امر العبد ولا يريد منه الايمان لما مور به لانه لو كان
السيد مريدا لايمان العبد لما مور به لكان مريدا لعباب نفسه لان السلطان تواعد
تعذيب السيد عبد امتثال العبد امره والعاقل لا يريد عباب نفسه وعدا ورد المعتزلة
مثله على القول بان الامر طلب فان العاقل لا يطلب عباب نفسه فقل والاولى ان
يقال لو كان الامر الارادة او مشروطا بها لوقعت المامورات كلها واللازم بط اما الملازمة
فلان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت فعني تعلق الارادة
بالشيء تخصيصه بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشيء لم تخصص بوقت حدوثه واذا لم تخصص
بوقت حدوثه لم تعلق الارادة فنلزم من المقدمتين انه اذا لم يوجد الشيء لم تعلق الارادة
به ونلزم منه انه اذا تعلق الارادة بالشيء وجد وعلى تقدير ان يكون الامر هو الارادة
او مشروطا بها نلزم ان يكون المامور به لكونه مرادا موجودا واما بيان بطلان
اللازم فلان من علم الله تع ان يموت على كفره مامور بالايمان ولم تتعلق الايمان منه والعلم
ان ما اوردته المعتزلة على القول بان الامر هو الطلب ليس بوارد فان العاقل قد يطلب

مايكره ولكن لايريد الا ما يحاره فالسيد يجوز ان يطلب من العبد المامور به ولا يريد
وقوعه ولا يلزم منه ان يكون طالبا عقاب نفسه وانما يلزم ذلك لو كان مجار الوقوع
المامور به بل انما يطلبه لحال العبد السيد مما يطلبه طاعة السلطان فلا يكون طلبه المامور
مستلزما لطلب عقابه والمعتزلة ان سموا اللازم الملازمة قولنا لان الارادة هي الصفة المخصصة
لحدوث الفعل في وقت دون وقت قلنا ارادة الفاعل للفعل هي الصفة المخصصة لحدوث
الفعل في وقت دون وقت واراده عز الفاعل لصدور الفعل من الفاعل لا يكون الصفة
المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت والارادة التي هي عين الامر او شرطه هي
الساهه ولا يلزم من كون المامور به مرادا بالارادة الثانيه وهو عدم فان الارادة العينيه لا تستلزم
وقوع المراد وعن الثاني ان المراد هو المقضي لا القضاء الحكم الذي هو المراد ليس بقضاء
بل هو مقتضى والرضاء انما يحب بالقضاء دون المقتضى ولقائل ان يقول هو لكم الرضاء
انما يحب بالقضاء دون المقتضى ليس بمستقيم فان العامل رضي بقضاء الله لا
يريد امرا هي بصفة من صفات الله بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي
والجواب الصحيح ان يقال الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة والرضا بالكفر
من هذه الحيثية ليس بكفر وعن الثالث ان الطاعة موافقة الامر عز الارادة فالطاعة
تحصيل المامور به لا تحصيل المراد قيل لعامل ان يقول الطاعة موافقة الارادة
الثانيه اذ الامر هو الارادة الثانيه او مشروطها واجيب بان الامر عز الارادة الثانيه
وعز مشروطها بدليل ان الامر يوجد مع دون الارادة الثانيه كامر المختبر وعن الرابع ان الرضا
من الله ليس نفس ارادة الفعل بل الرضا من افعال هو ارادة الثواب على الفعل او ترك
الاعتراض عليه ولا يلزم من انتفاء ارادة الثواب على الفعل وانتفاء ترك الاعتراض عليه انتفاء

ارادة

ارادة الفعل وقال الحكيم في سبب كمنه وقوع الشر في قضاء الله الامور الممكنة في الوجود منها
امور يجوز ان سوى وجودها عن الشر اصلا كالعقول التي لا تشتمل على امر بالقوه وهي الخير
المحض والمصاوردي سماه الملكه والاطلاق ومنها امور لا يمكن ان يكون فاضلها
الطاقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها شر عند طاقتها لما يحالها وذلك مثل
المادة فانها لا تقبل فصولها ولا تكمل معانيها في تكميل الوجود الا ان تكون بحيث
يلزم ما يمس لها مصادفة من احسام حواسه ويكون بحيث يعرض منها نوع اجزاء
بعض المركبات بالاوائل والاسباب ما عاد وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما الشر فيه
والى ما غلب الخير فيه على شره وبما قد ذكرناهما والى ما يكون شرا على الاطلاق والى ما
يكون الشر فيه عالبا والى ما سادي الخير والشر فيه وادا كان الوجود المحض الالهي مبدا الفيضان
الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا قضاء مثل وجود الجواهر العقلية و
كذلك القسم الثاني بحب قضاءه فان ترك الخير الكثير يجر اعن شر قليل شر كثير وذلك
مثل المادة والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن ان يكون لها فضلها الا ان يكون بحيث يمكن
ان سادي احوالها في حركاتها وسكناتها الى احتماعات ومصادمات موذية وان
سادي احوالها احوال الامور التي في العالم الى ان سع لها خطاء عديدة في المعاد او
الى افراط سحان عالب عاطل من سهوه او تعصب صارف في امر المعاد ويكون التوى
المذكوره لاعين عباده ويكون ذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وادوات
اقل من ادوات السلامة ولان هذا معلوم في العاده الاولى فهو كالمعلوم بالعرض فالشر
داخل في القدر بالعرض كانه سلا مرضي به بالعرض السالسة في التحسين
المسئلة في التحسين والتقبح والتحسن هو الحكم بالحسن والقبح هو الحكم بالقبح ولا حكم بالنسبة

الى الصدع اما بالنسبة الى افعال نفسه فلا تفاق العقلاء على ان الفعل الصادر منه لا يوصف بالقبح
لكونه عصيانا والنص على الصدع واما بالنسبة الى افعال العباد فطائفة مالك الامور على الاطلاق
يفعل ما شاء ويحكم لا علة لصنعه ولا غاية لفعله واما بالنسبة الى افعال العباد فالقبيح ما نهى عنه شرعا
وهو منحصر في الحرام ان اريد بالنهي نهي التحريم واريد بالنهي نهي التنزيه فالقبيح هو الحرام و
المكروه والحسن بالعكس كذلك اى ما ليس بمنهي عنه فعل الصدع والواجب والمندوب
والمباح وفعل غير المكلف حسن وكذا المكروه ان اريد بالنهي نهي التحريم وقالت المعتزلة
القبح قبح في نفسه وقبحه لكون لذاته او لكون لصفة لازمة لذاته او لوجه واعتبار كما هو مذهب
الجبائي فقبح من الصدع كالقبح منا وكذا الحسن حسن في نفسه وحسنه لكون لذاته او لصفة لازمة
لذاته او لوجه واعتبار ثم ان من الحسن والقبح ما يستند العلم بدركه ضرورة من غير
نظر واستدلال كاعتقاد الغزي والملكي والصدق النافع وكقبح الظلم والكذب الضار
او يستند العلم بدركه اسندلالا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع والذي
يدل على ان هذين النوعين يستند العلم بدركهما انه يحكم بهما للعدس اى المعترف
بالتنوه المتمسك بدين نبي وغيره كابراهيم ومن الحسن والقبح ما ليس كذلك
اى لا يستند العلم بدركه لا بالضرورة ولا بالنظر والاستدلال كحسن
صوم اول رمضان وقبح صوم اول شوال فان العقل لا يستند بدركه بل يتوقف
على الشرع والسمع قلت الحسن والقبح ينطلقان على امور منها ما يكون صفة
كمال او صفة نقص ومنها ما يكون ملائما للطبع او منافرا له ومنها ما يتعلق به في
الآجل ثواب وعقاب فان كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال وبالقبح ما يكون
صفة نقص او كان المراد بالحسن ما يكون ملائما للطبع وبالقبح ما يكون منافرا للطبع فلا

خلاف

خلاف في كونهما عللين وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب وبالقبح
ما يتعلق به في الآجل عقاب فالعقل لا مجال له فيما يتعلق به في الآجل ثواب او عقاب
فكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر ان العقد عن مجال في فعله ولا مستبد بتحصيله
واذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن او القبح بحسب العقل فان الافعال الاضطرارية
والانعكاسية لا يوصف بالحسن والقبح عقلا

الرابع في انه يجب عليه شيء

المسئلة الرابعة في انه يجب عليه شيء لان الوجوب حكم والحكم لا يثبت
الا بالشرع ولا حكم على الشارع فلا يجب عليه شيء ولانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب
الذم بتركه لم يحسن الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم
وان استوجب بتركه الذم كان الباري ناقصا لذاته مستكملا بفعله فانه يتخلص
بفعله من المذمة وهو محال والمعتزلة اوجبوا على الله امورا منها اللطف ومنها
الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها ان يفعل
الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا اما اللطف وهو ان يفعل
ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء فهو واجب
على معنى ان تاركه يستحق عند المعتزلة الذم لان اللطف يحصل به العوض من التكليف
وهو العوض للثواب لان ما يقرب المكلف الى الطاعة ويبعده عن المعصية
يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم للعوض منه وما يحصل به العوض من
التكليف يكون واجبا لان التكليف واجب وهو لا يتم الا بالطف وما لا
يتم الواجب الا به فهو واجب فقول هذا السؤال ممكن الوجود في نفسه والله تعالى
قادر على كل الممكنات وجب ان يكون الله قادرا على احداث هذا السؤال فكيف ابتداء

من غير ذلك الوسط فيكون الوسط عبثا واما الثواب وهو مع مستحقه مقرون بالتعظيم والاجلال فواجب على الله تعالى عن التكاليف والطاعات فعل بدع من النعم السالفة والافعال للاكافي النعم السالفة فكيف يقتضي مكافاة واما العقاب على الكفار فعل للعبد فهو واجب على الله عند معتزلة بعد اداء بعض العقاب حتى ولو في استمراره بعض ولافي اسقاطه من رأسه عندهم بل يحسن عفو كافي الشاهد واما الاصلح واجب على الله تعالى ان يفعل الاصلح لعباده عند معتزلة بعد اداء فعل الاصلح للكافر العصران لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين واما الصبح واجب على الله تعالى ان لا يفعل القبيح عقلا لان الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه وجب ان لا يفعل قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك فانه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى الخامسة ان

المسئلة الخامسة ان افعال العباد لا تعلل بالاغراض خلافا للمعتزلة وو لاكثر الفقهاء والغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل واحتج المصنف ان افعاله تعالى لا تعلل بغرض بوجوه الاول انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره واللازم بجميع اقسامه ان كل من كان يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشيء المستكمل لغيره ناقص لذاته لامتناع غرض تحصيل مصلحة العبد فقط فيلزم ان يكون مستكملا بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة الى الله تعالى لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه بل يكون تحصيل المصلحة اولى بالنسبة اليه تعالى لزم الاستكمال بما هو اولى بالنسبة اليه تعالى ان تحصيل الاغراض ابتداء معدوم دائما لان كل غرض يفرض يكون من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على ايجاده ابتداء

فتو

توسط الافعال وجعلها عاما بما عاما والجميع لعوارض الجسمية انما جعلنا كم عشا لامتناع ان يكون تحصيل ما هو غرض الا ذلك الوسط لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا نفس الايصال اللذة الى العبد وهو موجود ابتداء من غير توسط شيء اصلا الوجه الثاني من احتجاج المعتزلة هو انا لو سلمنا ان وجد فعل وقت الحادثة المعينة لزم ان يكون الحادث الذي وجد اي قبل ذلك الوقت لامتناع ما هو الشيء عن غيره و لزم ان لا يكون الوقت غرضا لهذه الحادثة لامتناع ان يكون غرض الشيء قبله وان وجد الوقت من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين في ذلك الوقت عاد الكلام في اختصاص الوقت بذلك الوقت المعين فان لم يكن لغرض لزم الترجيح من غير مرجح والوقت وان كان لغرض فان وجد الوقت الثاني قبله لزم ان يكون الوقت الاول ايضا قبله وان لا يكون الوقت غرضا وان وجد الوقت الثاني في ذلك الوقت عاد الكلام فيه ولزم اما الترجيح من غير مرجح او التسلسل المحال على ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان الفعل الذي لغرض فيه عبث والعبث على الحكيم قبيح واجيب بان المراد بالعبث ان كان هو الخالي عن الغرض فنحن نمنع الدعوى فكون استدلالا على نفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض فلا بد من تصوره اولا ثم بتصوره ثانيا نعلم ان المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا بد عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح من غير مرجح والحكماء يقولون الحكم بالخواص انما ورد من الشارع لينزجر الناس عن الفعل فهذا هو الغرض منه ثم المحققون من هؤلاء على ما ورد من الشارع من المنع والامر فهم يرجعون الشارع بحكمه على وجه يوافق الغرض

ومن الناس من يقول الوض سوق الاشياء الماهية الى كمالاتها فان من الكمالات
ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان الى مكان اخر
الا بحركة وهو الوض من تحركه بعض الاجزاء من غير توسط النقل الخاص به مع
حصوله والمنع ليس بمقدور عليه واهل السنة يقولون ان الله فعال لما يريد ليس من شأنه
فعل ان بعضا وكثيرا من الناقصين تعوزهم حيل لاستكمالهم وكثير من المتحركين
تحركهم الى غرضات وكانهم ولا ينتقل عاقل بلم وكيف السادسة قالت
المعتزلة المسئلة السادسة قالت المعتزلة الوض من التكليف العرض لاستحقاق
الثواب فان التفضل بالنعم دون استحقاق النعم قبيح فقياسه على القول
بالحسن والقبح في افعاله تعالى والوجوب على الله وهذه امور باطلة عندنا ومع ذلك اي
مع تسليم هذه الامور فلانا نمنع ان التفضل بالنعم قبيح مطلقا بل انما يكون التفضل بالنعم
قبيحا من تصور له النفع والضرر ولمن سلم ان التفضل بالنعم قبيح مطلقا فاستحقاق
النعيم لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة فان التلفظ بكلمة الشهادة
اسهل من الجهاد والصوم مع ان نعيم المسلم بالتلفظ بكلمة الشهادة اعظم واجل
المكرون للتكليف بان العبد يجري افعاله لما مر من ان الكل بخلقه وارادته
فمع تكليف العبد بما ليس باختياره ولان التكليف بالفعل الشاق ان لم يكن
لغرض كان عابثا فمع من الحكيم وان كان لغرض فحينئذ ان يكون ذلك الغرض
راجعا لله تعالى عن ان يكون الغرض له وحينئذ ان يكون ذلك الغرض نفعا فان الله
تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء فمع التكليف لا بد وان يكون بوسط التكليف
عشا واتعب عنهما ما يمشي على طلب الله وهو باطل لانه لا بد ان يكون كل شيء

سفلا

معللا والا لكان علة تلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى ما يكون
معللا بالله وهو اول الامور بذلك لافعال الصنع واحكامه وحاصل التكليف اعلام الحق
الخلق سر ول السوء وحلول النعمات على اصحاب الجنان واصحاب النيران
وغرمان من السعداء الذين لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات وكلفهم بالاستدلال
عنه ولا ان تعرض على غيره وليس لغيره ان تعرض عليه سبحانه ولا يسأل عنه كما قال
لا يسأل عما يفعل وهم يسألون

الكتاب الثالث في النبوة

لما فرغ من الكتاب السابق في الالهيات شرع في الكتاب الثالث
في النبوة وذكر فيه ٣ ابواب الباب الاول في النبوة وذكر فيه ٣ مباحث الاول في الحشر والجزاء ٣ في الامامة الباب الاول
في النبوة وذكر فيه ٣ مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي ٢ في امكان المعجزات
٣ في نبوة محمد صلعم ٢ في عصمة الانبياء ٣ في افضل الانبياء على الملائكة ٤ في الكرامات
المبحث الاول في احتياج الانسان الى النبي فعل اما من النبوة وهي ارسال من
الارض وهو مكون معناه الذي شرف على سائر الحلق فاصله عن النبر وهو فعل بمعنى
مفعول والجمع انبياء واما من الناء الذي هو الخبر بمعنى نبا وانبا بمعنى اخبر
فالنبي من اخبر عن الله سبحانه وهو فعل بمعنى فاعل قال سبحانه ليس احد من الرسل
الا وهو مما مسلط بالخبر عما اخبر به ركن الخبر في النبي كما تركوه في الدرة والحاصل الاهل لم
فانهم يخبرون بهذه الاوصاف ولا يخبرون في غيره الاوصاف ويكاد ون الوحي في ذلك في
انهم لا يخبرون في غير هذه الاوصاف وجمع النبي وسا قال الشاعر ياحار لا ترسل
بالخبر كل بدء السفل بدءا كاوبح انهم على انبياء لان الهمزة للعدل والرسم الاعدال فجمع
جمع ما اصله وقف العلة كمعداعياد وسار سامن الارض الى ارض اذا وجت

الذات

من ارض اوى وهذا المعنى اراد الاول بقوله ما نبئ الا اى الخارج من مكة الى المدينة
فانكر عليه الهجرة وقال النبى هو الطريق وهو تعالى ارسل عن الانبياء اسماء لكونهم طرق الهدى
الى هذا يحب اللغة واما الشريعة فذهب الحكماء الى ان النبى من كان مختصا بخواص
ثلث الاولى ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر نفسه وسلوا نصاله بالمبادى العالية
من غير مجاهدة كسب وتعلم وعلم الكلام كونه بحث لطيف السبيل الحضرة العاملة
للصور المعاندة الى حد الثالثة كان شاهد الملائكة على صور محسوسة وسمع كلام الله الوحى
وقد اورد على هذا ما يهم ان اراد وا بالاطلاع الاطلاع على العاسات فليس بشرط
فى كون الشخص نبيا مالاتفاق وان اراد وا به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك
خاصة للنبى اذ من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض العاسات من دون سائقة
علم وعلم وانهم النفوس البشرية كلها متحدة بالنوع فلا يختلف جوهرها بالصفاء
والكدورة فما لبعض جاز ان يكون لبعض اخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبى
وانهم ما جعلوه خاصة ثانية لا يكون مخصصا بالنبى فانهم معترفون انهم ان ما دوه
العناصر مطيعة لغير الانبياء وانهم ما جعلوه خاصة ثالثة غير مخصصة لانهم منكرون
للملائكة ولا يعدون الجواهر المجردة العالية وهى غير موجودة عندهم وفى هذه الامور ادنى نظر
اما الاول فلانهم اراد وا بالاطلاع الاطلاع على بعض ما يخرق العادة من غير سابقة علم وعلم
ومن غير عارض ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير النبى واما قولهم النفوس البشرية
متحدة بالنوع فيجوز ان يثبت لكل واحد لبعض جميع ادكوران يكون السعادات
راجعا الى استعدادات محلية بحسب امزجة محلية وكذا الخاصة الثانية
ولئن سلم ان كل واحد من هذه الخواص الثلثة ليست بخاصة مطلقة بل خاصة اضافية

فالجوع خاصة مطلقة للنبى طارد الاغراض وذهب الاشاعرة الى ان النبوة هو
من الله تعالى على عبده وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده ارسلناك و
لسائك فلم يعط عباد اما سواه احياج للانسان الى النبى على طريقة حكماء الاسلام فان
قول ان الله خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه لابد يحتاج الى
غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعة ليس كسائر الحيوانات التى يكون بالحاجة
اليه من الغذاء واللباس والمسكن والسلاح طبعا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح
تلك الامور وتهيئتها الا فى مدة لا يمكن عادة ان يعيش تلك المدة وان امكن فهو عسر
جدا فكان امر معاشه لابد من استتر الاشتراك فيه من جنسه ومعاونته بحيث ان منهما
فما يخص لهما ما توقف عليه صلاح الاخر من الشخص او النوع بحسب مزيج هذا الذات
وبحر ذاك لهذا وبحط واحد لا والاخر بحد الاباء له وعلى هذا قياس سائر الامور فلم
ادى معاش كل من بنى نوعه احتياج ومعاونته فاذا الانسان محتاج بطبعه فى معاشه الى اجتماع
بعضه بعض المعاوضة والمعاونة والمعاقدة ولذلك قيل الانسان مدنى بطبعه فان
المدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعاوضة والمعارضة
والمعاقدة لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يسعى فيما هو
محتاج اليه ويحصل على واحد وجمع الخيرات والسعادات بحيث يسلم فان الشر
مطلقا يمنع وحصول المعاونة الحسنة والمطالب الخيرة لواحد يستدعى قواها عن
غيره فلهذا يودى الى المزاحمة والانسان اذا روجم على ما يشتهيه عصى على المزاحم
فقد عوسوته وعصيه الى الجور والظلم على الغير يستدعى ذلك المنهى منع من ذلك
الغير والشارع وتحمل امر الاجتماع وهذا الاحتمال لا يندفع الا اذا اجتمعوا على معاملة

وعدل فاحتاج الى العدل والمعاملة والعدل والمعاملة غير متساويين للمحتاجين التي لا تصح فلابد
من قانون كلي هو شرع لمحيط والشرع لا يعدل من شارع نوص ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغي
فاذا لابد من شارع ثم انهم لما شاهدوا في وضع الشرع نوع الهوج والمرج فمسى ان يمتاز
الشارع منهم باسمحان الطاعة لسعادة الساعين لهم في حصول الشرع وذلك الاسمحان انما يحق
بان يخص اما بامر ظاهره ومعجزات باهره يدل على انه من عند ربهم ويجب على احاده و
يصدق في مقاله ثم ان الجمهور من الناس يستحوذون احتمال الشارع لهم في الامور التي يحب
النوع اذا استولى عليهم السوق الى ما يحاذون انه يحب التحمي فيعدون على مخالفة الشرع واذا
كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية
كان انتظام الشرع بذلك اتم من الانتظام بدونه فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من
عند الله تعالى يحامدونه او يحمونه من اقوالهم وافعالهم وافكارهم الصدر على محامدهم ومكافاتهم
الصور لمن يستحق للتعزيز المسمى لمن يستحق الانعام فوعد الشارع المتي بالمعاد وتوعد المطيع
بالثواب ووجب ان يكون معرفة الحادي والشارع واجبة عليهم ولا يسلم شيء من موجد احد
مع فوق موجده اصلا واحد ليس كمثله شيء ولا يكلهم ان يقصدوا الوجوه وهو عز شأنه الذي يمكن
ولا يتسم ولا يحارح العالم ولا داخله ولا يسأل عن هذا الجنس فانه يعظم عليهم السبل ويتوس
الدين ويوقعهم فيما لا يخلص عنه ومثل هذه المعرفة فلا يكون معاندا فلا يكون ياسا فمسى ان
يكون مهاسبا حافظا للعهود وبالجملة الذكار الجامع للشكر اروما استعمل عليها انما يكون
عبارة مذكرة للمعبود مشكرة في اوقات مسألة كالصلوة وما يجري مجراها فاذا مسى
ان يكون الشارع داعيا الى الله بوجوداله واحد حائز علم قدير والى الايمان بشارع
مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخروي

والى القيام بعبادات يذكرها الحائز بصوت جلاله والى الانقياد الى الشرع الذي يحتاج
اليه الناس في معاشهم حتى يستمر تلك الدعوة الى العدل المنتظم حال النوع
واستعمال الشرع ما هو في امور جلية الاول في رياضة النوس النفسانية فمنعها عن متابعة
الشهوة والغضب وعن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل
المبنية للشهوة والغضب المائلة عن وجه النفس الناطقة جناب القدس الباقي اداء
النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والعوائق الجسمية لملاحظة الملكوت
العالي يذكر ادارات الشرع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لاقامة العدل
مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم في الاخرة ثم رد للعارضين من مستعملها النوع
الذي خصوصا بهما فمنهم مولون ومنهم سطوة مائلة الى الحكيم الرحيم والنبوة فلخط حالها
سيحرك عجائبهم امر واسمع ٢ في امكان المعجزات المبحث
الثاني في بيان امكان المعجزات المعجزة امر خارق للعادة من ترك او فعل موجود
بالحدس مع عدم المعارضة واما ذكر احد الاوس لان المعجز كما يكون اشارة لمعاد
قد يكون منبها عن المعاد وانما قال خارق للعادة ليسمر به المدعي عن غيره وانما قلنا
مؤيدون بالتحدي لئلا يتحد الكاذب بمجرد من يصي محمد لنبوته ولنحترز عن الارهاص
والكرامات قال صاحب الصحاح تحدث فلانا اذا امارته في فعل وعارضه الفعل
والارهاص احداث امر خارق للعادة دال على نبوة من يظهر ذلك على يديه وكانه يؤسس لقاعدة
نبوته والرهص بالكسر الوهن الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط لما فعلته وانما
قال مع عدم المعارضة ليسمر عن السحر والشعبذة يقال المنع عن المعاد مثل ان يمسك
عن العود هذه غير معتادة مع حفظ القوة والصحة وهذا ممكن وبيانه مسبوق

بذكر مقدمة هي ان كل واحد من النفس والبدن منفعل عن صاحبه
فقد ينحط عن الصحة السابقة الى النفس صحة الى قوى بدنه كما تصعد من الصحة
السابقة الى القوى البدنية صحة ما ان داب النفس فان كثيرا ما تعوق قوى
النفس ما عملته فعل العلة من تلك الهيئة ايراى القوى البدنية ثم الى الاعضاء انظر
انك اذا استعبدت جارية اعدة وحملت وهكرت في حرمة كنت تعرف ذلك
وتعلم سوء واذا احبت بي من اعضائك شيئا او تحلت او اكتسبت
او عصفت الف العلة الى هي النفس ومن هذه القوى في النفس حتى تفعل
بالتكرار ادعا ما يعاده وعلما وتمكنا من النفس يمكن الملكات فاذا
راصف النفس المطمئنة قوى البدن احدثت حلب النفس في بهما الى ترجع
اليها احاجت النفس الى هذه القوى او لم تحج فاذا استعدت النفس هذه
القوى استعدت هذه القوى فاستعمال هذه القوى عن الجهة
لموى عنها فالامساك عن التوت ره غير معاده للاحداث النفس الى عالم
القدس واستماعها القوى البدنية توقف الافعال الطبيعة المنسوبة
الى قوى النفس السابقة فلم تحلل منه ما تحلل من غيره فاسعى عن البدن
كان المرض لما استعلت قواه الطبيعة عن تحريك المواد المحمودة تحليل
المواد الردية انحطت المواد المحمودة فلذلك تحلل عنه عن البدن فلم تطل
العداء وربما انقطع عن صاحبه العداء مدة لو انقطع العداء مثل هذا الانقطاع
عن صاحبه في غير هذه الحالة لمات في غير مدة بالك وهوم ذلك محمود الحرة
والى ذلك الاشارة بقوله صلعم لست كاحدكم اني عند ربي يطعمني ويسقيني

واعلم

واعلم انه لم يتم التحلل في حال النقص الى حناب القدس الا افعل عما هو في حالة المرض
الحار لانه قوى عن التحلل لاجل الحرارة وان لم يمكن التحلل لصرف الطبيعة ومع ذلك في المرض
ما هو مضاد وسط للقوة لا وجود له في حال الاصحاب المذكور فلذلك قوة الى حناب القدس
بالمرض من استعمال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة وزيادة انس فعدان سوء المزاج الحار
المحلل وفعدان المرض المضار للقوة والقوة الى حناب القدس معنى بالب وهو السكوت
البدني من حال وكان البدن وذلك لعم المنى فالمسوح الى حناب القدس اولى
بالحاط وهو سال الانسان فعرا العاد ان يحترز عن الاكل ما لم يهضم لانه في المعدة ما لم يهضم
النوم فان الانسان قد يطلع على الاكل حال النوم فاطلاعه في حال المعدة اتم يمكن فان
المانع من الاطلاع على الاكل حال المعدة ما يمكن ان يزيل كالاستعمال بالمحسوسات
اما الاطلاع على الاكل في النوم فدليل عليه الحرة والعاس اما الحرة فالمعارف وهو
ما عسار حصول الاطلاع على الاكل في حالة المنام للناظر به والسامع وهو اعسار حصول
الاطلاع المذكور عن الناظر به هذان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك من
نفسه بحادث الهمة النفس الا ان يكون الشخص فاسد المزاج بحيث المحل والدكر واما العاس
فان الحركات مستعدة في العالم العلوي بسائط على وجه كلي وفي النفوس العلوية بسائط على الوجه
الكلي باعسار داته لان النفوس الفلكية جواهر مفارقة غير مطبعة في مواد بل لها مع
الافلاك علاقة كما للنفوس سامع اجسادها بسائط على الوجه الجزئي باعسار الصور المطبعة
في مواد الافلاك والحاصل ان الحركات في العالم العلوي بسائط على مسكله وفي العالم
السافي يستعين احدهما على مسكله والاخر على مسكله وهو سامعه بالوف والاول
بالذات والثاني بالاله وللنفس الانسانية ان تعين نفس ذلك العالم بحسب الاستعداد

وزوال الحامل فلا سكران ان حس في سقم فانه بعض الحس عامله و
القوى الشاسه محاذيه مسارعه فاذا باح العضو سهل السعف عن السهوه وبالعكس
واذا تجرد الباطن بعمله سهل السنن عن الحس الظاهر وكاد لا يرى ولا يسمع واذا تجرد الحس
الظاهر سهل السنن عن العمل الباطن واذا اتجهت الحس الباطن الى الحس الظاهر امال ذلك الاتجاه
العمل الى الحس الظاهر فاعطى عن الوكره الفكريه التي سقر العمل فيها كثيرا الى الله وعرض انهم اسعال
الحس الظاهر واسميها الفكر فيما مدركه بالحس الظاهر اتجاهات النفس الى جهة الوكره القوه فتخلى عن
افعالها التي لها بالاستعداد اي السعل واذا استعمل النفس عن ضبط الحس الباطن بحب
بصرها ضعف الحواس الظاهرة انهم ولم ساد فيها الى النفس ما عتده والحس المشترك
هو لوح النفس الذي اذا لكى النفس سه صارت في حكم المشاهد وربما زال الناس الحسي عن الحس
الظاهر وضعف صوره الناس في الحس المشترك فسي في حكم المشاهد دون المتوهم كالناس
النظر المائل حظا مستقيما والسعط الحالم محيط داره فاذا تمثلت الصوره في لوح الحس
المشترك صارت مشاهده سواء كانت في امتداء حال ارتسامها في الحس المشترك
من المحسوس الخارج او عائبا مع غيار المحسوس او سابقا بعد زوال المحسوس لوقوع
الصورة في الحس المشترك لاقبل المحسوس ودليل على احساس الصورة الحاسة في الحس
المشترك من السعف الداخلي ان المرسمين من المرضى والمرورس اي الذين على المراه
السوداء على مزاجهم الاصلي قد شاهدون صورا محسوسة ظاهره حاضره ولا سبيل لها
الى محسوس خارج فكون احساسها اذا من سبب باطن وهو القوة المتخيلة المصرفة
في حواله الخيال لو من سبب مؤثر في سبب باطن وهو النفس التي ساد في الصور منها
بواسطة المتخيلة العاملة لسايرها الى الحس المشترك فالحس المشترك قد حس قد من الصور

الحامله

العاملة في معدن الخيال والتوهم اي الصور التي سطق بها افعال ما من القوس فان المتخيلة اذا
احدث في التصرف فيها ارسم ما سطق بصورها ذلك به من الصور في الحس المشترك فكانت
الصور اتهم مستقرة في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وهذا سبب ما يجري من الالما
للعامله والصارف عن الاحساس في الحس المشترك ساعلان حسي خارج سعل الحس المشترك
ما ارسمه فيه من الصور الخارجيه عن حول الصور من السبب الباطني كان الحسي الخارج سعل
الحس المشترك مداعي المتخيلة وعصمه عصاء وعلى ما طن وهي ما طن بضبط المتخيل عن الاعمال
اي العمل مع اضطراب مصرافه ما عنه من الامور المسئوله او المدهوشة فسعل المتخيلة
بالادعان له عن السلط على الحس المشترك فلا تمكن المتخيلة من النفس في الحس المشترك لان
وكيتا صعبه لانها ما بعد لا سوعه واذا سكن احد الساعلين الحسي الخارج او العمل الباطن
او الوهمي الباطن وهي ساعل واحد فربما تجاذب الساعل الاقوى عن الضبط فرجح المتخيلة الى فعلها
فسلطت على الحس المشترك لوح الصور في الحس المشترك مشاهده والنوم ساعل
للحس الظاهر سعلا ظاهرا وهو سعل النفس في النوم بما سحدث الى جانب الظاهر المستضيء
للعذاء المصرف فيه الطاله للراحة عن الحركات الاولى لوجهين احدهما ان النفس لو لم
سحدث الى الظاهر بل احدث في ساهيا الساعيها الظاهر فاسعلت عن تدبر الغذاء
فاحتل امر البدن لكن النفس محمولة على تدبير البدن فسحدث ظاهر الظاهر والثاني ان
النوم بالمرض اشبه به بالصحة لان النوم حال نوض للانسان سبب احتياجه الى تدبير
البدن ما عدا الغذاء او اصلاح امور الاعضاء والنفس تكون في المرض مستقلة بمقاومة
الظاهر في تدبر البدن طالبة لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذا الثاني في النوم
ساكنا واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة وهو السلطان ووحدت الحس

المشترك معطا طوحه النفوس المتحدة مشاهدة فترى في المنام احوالا في حكم المشاهدة
واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض احدث النفس كلل الانحطاط الى جهة المرض و
سلطانه ذلك على الضبط الذي لها بصعف احد الضابطين فلا سعدان يكون الصور
المتحللة في روح النفس المشترك لصور احد الضابطين وكلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها
عن الحادثات اقل وكان ضبطها للحاس اسد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس
وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان استعمالها بالشواغل اقل وكان تحصل بها للحالات
الاوصلة اكثر فان كانت شديدة القوى كان هذا للمعنى فيها قويا بما اذا كانت النفس
رياضة كان بحفظها واحرازها عن المصائب الرياضة المتعددة عن الحالة المطلوبة بالرياضة
وتصرفها في ساساتها وافعالها على ما تعودها اليه اقوى واداقت الشواغل الحسية
الشواغل اقل فلم سعدان تكون للنفس فلسات تخلص عن سفل المحل الى جناب القدس
فاسفس قوة نفس من العالم على وجه كلي وسادي ابره الى عالم المحل واستقى
في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المتعلق العلي وهذا في حال النوم
او في حال مرض فاسفل الحس ونوم المحل فان المحل قد يتوجه المرض وقد يتوجه
لهذه الحركة الموجبة لتحلل الروح الذي هو آلة المحل واذا وقف المحل الشروع الى سكون
وفراغ ما صعد النفس الى الحالات الاعلى لسهولة فان ورد على النفس نفس ابرع
المحل الى ذلك النفس وملقاه اتم وذلك لان ما ترى اما المتعة من هذا الوارد فان تكون
امرا غريبا وحركة المحل بعد استراحته ووجه فان المحل سريع الى قبول هذا المتعة واما
لاستحكام النفس الناطقة لها طبعا فان المحل من معادن النفس عندما ان هذه
الشواغل فاذا فعل المحل ذلك الوارد وحال ساعد الشواغل على النفس استقى في

لوح الحس المشترك واذا كانت النفس قوية الجوهر لسبع للحوادث المتعادية
لم سعدان مع لها هذا الحس والاستهار في حال السعطة فربما مدل الامر الى
الذكر موقف مشكل لقوله علموا ان روح القدس تتكلم في روعي كذا وكذا او
ربما استولى الاثر فالسوق في الحال اسرافا واصحا واعصف الحال لوح الحس
المشترك الى جهة قريبة ما النفس قوية لاستماع النفس الناطقة مطاهرة لغير
صافية مثل ما قد تعطله التوهم في المرضى والمجرورين وهذا اولى لانه ربما تعطل مثل
هذا التعطل في المرضى والمجرورين توهمهم الفاسدة وتخيلهم المحرف الصعب وتعطل
في الاوساط والاحيار توهمهم القديمة الشريفة العوية فهنا اولى واحرى بالوجود
من ذلك وهذا الارساع تحلب المادة والصوت قسمة ما تكون بمشاهدة
وجه او حجاب بسط ومنه ما تكون باستماع صوت ومنه ما تكون بمشاهدة مثال
من نور الهية او استماع كلام مجمل النظم من مشاهدة مخاطبة وسببان تكون
الوحي وبزول الكتب من هذا الوجه ومنه ما تكون في احوال الرسالة وهو ما تغير
عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة واعلم ان القوة
المتحللة حلت محاكمة لكل ما تتماس منه ادراكه او منه مراجعة سريعة السفل
من شيء الى شبهه والى ضده والمحلة سريعة السفل الى ما هو على ما به والتخصيص
اساسا حوشة لامحالة وان لم تعلمها نحن ما عاناها والمتحللة مدعما كل سائح
الى هذا الاسفال الا ان تضبط وهذا الضبط بالقوة النفس المعارضة
لذلك السائح فانه اذا استبد قوة النفس وقعت المحل على ما يريده و
منعته عن ان تكاور الى غيره والى سدة طلب الصورة المرتسمة في الحال حتى تكون قولها

سدد الوصول ممكن التحلل فانه صارف للتحلل عن الالتفات سادسها الاعتبار
الدائم فانا وجدنا كما تحلل النفس ذلك عند مباشرته حالة عرضية ابرها
في الدهن مده والسبب في ذلك ان القوى النفسانية اذا اشتدت ادراكاتها
صارت عن الادراكات الضعيفة فالابر الروحاني الساري للنفس في طبقي اللوم
والسطح قد يكون ضعيفا فلا يحرك الحمال والذكر لا بقي له اثر فيهما وقد يكون اقوى
من ذلك فيحرك الحمال الا ان الحمال يبقى في الاتصال وعلى الصرع فاضبط
اتصالات التحلل ومحاكاته وقد يكون مواصلا وقد يكون النفس قد لمعته فانه سيدة
القلب فترسم الصورة في الحمال ارتسامات فقد يكون النفس بها متصلة فترسم في الذكر
ارتسامات لا تتشوش بالاتصالات وليس انما توصف لك لبعد المرات
في هذه الآثار فقط بل وفي جميع ما باشره في افكارك لعطاس فربما انضبط فكرك
في ذكرك وربما انقلب عنه الى انسان متحلل متمكك فيحاج الى ان يتحلل
بالعكس ويصرف عن الساري الضبط الى الساري الذي الفه متعلقا به وكذلك الى اخره
وربما انضبط ما انضبط من اول الامر وربما انقطع عنه وانما يتضبط بتصرف من
التحلل والتأمل مما كان من الامر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال
بعطاس او يوم سطا متسعا كان الهاما او وحيا خالصا او كما لا يحتاج الى
تأمل او تعسر وما كان قد تطرق هو وقعت محاكاته ويوانه احتاج الى احدهما وذلك
بحسب الاستعدادات والاوقات والعادات الروحي الى تأمل والحكم الى تعسر ومن
الامور الخارقة للعادة ان تفعل الانسان ما لا يقدر عليه فهو اما ان يسلب ان يفعل
الماء عن قدرته او يسحر عن فعل اضافته وقدرته وذلك بان يسلط الله على

مادة

مادة الكائنات فتصرف بقدرته فيها كما تصرف في اجزاء بدنه وذلك
لان النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن بل جوهر مجرد عن المادة
فاية ما في الباب تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف فليس يبعد ان يكون
لبعض النفوس الملكية تحاور ما تدبره عن بدنه الى سائر الاجسام ويكون
ملك النفس لنوط قويها كما تباشر بدنه لاكثر اجسام العالم وكما توثر في
بدنها بمقتضى مزاجيته قد تباشر لها كذلك تؤثر اضعافا في اجسام العالم
بان تحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال
فربما ما يباشر مزاجه الخاص وشاركه في طبيعته فتفعل فيه ما يباشر هذا رأي
الحكماء واما على رأينا فالله تعالى قادر على كل الممكنات يخص من شاء من عباده بالوحي
والمعجزة وارسال الملك اليه انزال الكتب اليه الباب الثالث في نبوة سيدنا

البحث الثالث في نبوة سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافا لليهود و
النصارى والمجوس وجماعة من الدهرية وجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة
واظهر المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا واما فلانا انه اظهر المعجزة لثلاثة
اوجه الاول انه اتى بالقرآن والقرآن معجزا اما انه اتى بالقرآن ولم يات به غيره
فبالتواتر واما ان القرآن معجز فلما تحدى به ولم يعارض فانه تحدى بمعارضته
بلغاء العرب وفصحائهم قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين و
اسمع مع توفر دواعيهم على معارضته اظهار فصاحتهم وبلاغتهم والتزاله عليه
واساعهم مع توفر الدواعي يدل على انهم عجزوا عن المعارضة وذلك يدل على

ان القرآن معجز ومنها انه خبر عن المغيبات والاخبار عن المغيبات معجز لانه
اخبر عن المغيبات كقوله الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم
سيغلبون وكان قد وقع مطابقا لما اخبر وقوله ان الذي فرض عليكم القرآن
لرادك الى معاد والمخاطب هو النبي صلعم واراد بمعاد مكة فان معاد الرجل بلده
لانه يطوف في البلاد ثم يعود اليها وقوله ستدعون الى قوم اولي بأس شديد
تقاتلونهم او يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد بقوم اولي بأس عند بعض بنو حنيفة
وقد دعا ابو بكر المخلفين من الاعراب الى بني حنيفة ليقاتلوهم او يسلمون وعند بعض
هم اهل فارس وقد دعا عمر المخلفين من الاعراب الى اهل فارس ليقاتلوهم او
يسلمون وقوله وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم اي ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم كما استخلف
الذين من قبلهم اي بني اسرائيل لما اهلك الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم
واموالهم وقد وقع مطابقا لما اخبر والمراد من الذين آمنوا الصحابة بدليل قوله منكم
وبدليل قوله ليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وهم كانوا خائفين في صدر الاسلام وقد
انجز الله وعده لهم وقوله صلعم الخلافة بعدي ثلثون سنة وكان مدة خلافة الراشدين ابي
بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن رضهم ثلثين سنة وقوله صلعم اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر وقوله صلعم لعمار بن ياسر رضه تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين
الفئة الباغية يعني معاوية ومن معه وقوله صلعم للعباس رضه حين اسر في الاسارى يوم بدر
وطلب النبي صلعم فداه وابن اخيه عقيل بن ابي طالب وتعلل العباس بعجز عن الفداء
اين المال الذي وضعت بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد وقلت ان اصبت

علمه

علمه الله كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم احد غيري والذي بعثك
بالحق انك لرسول الله واسلم هو وعقيل وكاخباره صلعم عن موت النجاشي
روى ابو هريرة رضه انه صلعم نعى الى الناس موت النجاشي يوم مات وقال لاصحابه
صلوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم الى المصلى وكبر عليهم اربع تكبيرات ثم بان بعد الاخبار
انه مات في ذلك اليوم واخباره صلعم عما يحدث من الفتن والعلامات اي
اشراط الساعة كما سيأتي بعد وروى ابو بكرة ان النبي صلعم قال ينزل ناس من امتي
بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون
من امصار المسلمين فاذا كان اخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار
الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة يأخذون
اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة يأخذون لانفسهم وفرقة يجعلون ذراريهم
وراء ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان كما اخبر بان المراد بذلك المصر
هو بغداد وقد اغار بنو قنطوراء يعني الترك وقد تفرق اهل بغداد في تلك
الغارة ثلث فرق كما ذكره النبي صلعم وكاخباره صلعم عن نار تظهر وهي
مدة بان ثم حماها الله عن الآفات فان النبي صلعم قال لا تقوم الساعة حتى تخرج
نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر بانه نقل عن الثقات
ان نارا خرجت من ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة وقد اضاءت
بضيائها بحيث رئيت من بصرى هذه اخبار عن المغيبات في الامور
المستقبلة واما الاخبار عن المغيبات في الامور الماضية فما كان من
اقاصيص الاولين من غير مطالعة كتب ولا رجوع الى اهل التواريخ بحيث

لم يمكن احد من الحطه و نالها كلوعه صلم بهذا العلم العظم من الحكمه العظيمه كعرفه الصنع
وصفاته واسمائه واحكامه بل جميع العلوم العمليه والعلميه ومن الحكمه العمليه كعلم
الاخلاق و مدبر المشرك وسياسات المدن بعد من عرف علم وممارسه فانه يعلم
ما كان من فضله اهل العلم وكان من بلد لم يكن فيها من اهل العلم وما سافر سوا الى
بلد اهل العلم فانه سافر من الى الشام مدة سيره علم كل واحد من اعداده لم
يسق له فيها محالطه مع اهل العلم وهذا من اجل العلوم الامور الحاره للعباد
وعلى عنه صلوات الخ كاسعاق الترروى انس رضه ان اهل مكه سالوا
رسول الله صلعم ان اراهم انه فارا هم القمر شقين حتى راوا جبل بينهما وسلم
الحجر عليه روى حارس بن سمره انه صلعم قال انى لاعرف حجرا بمكه كان يسلم على
قبل ان ابعث وسوع الماء من بين اصابعه قال جابر عطش الناس يوم
حديبيه ورسول الله صلعم بين يديه ركوه فتوضا ثم اقبل الناس نحوه
فقالوا ليس عندنا ماء نتوضا به ونشرب الا ما فى ركوه فوضع صلعم يده
فى الركوه فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون فشربنا وتوضانا
قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائه الف لكفانا كنا خمس عشر مائه وقال
الحسن قال جابر كان النبى صلعم اذا خطب استند الى جذع
نخله من سوارى المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى صلعم صاح النخله التى كان
يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبى صلعم فاحتضنها اليه فجعلت
تئن انين الصبى الذى يسكت حتى استقرت وسكنت قال الساده من كثره
العمل وقله العلف قال يعلى ان مره الشعبى ثلاثه اسابيع نهارا رسول الله صلعم

منها بحس بسرعه اذا مر ربا سعر بنى عليه فلما راه السعر جرجر فوضع خراه
فوقف النبى صلعم فقال ابن صاحب هذا البعير فجاءه فقال له بعنيه فقال بعه
لك يا رسول الله فانه لاهل بيت بالمدينه غيره قال اما اذ ذكرت هذا من
امره فانه شكى كثره العمل وقله العلف فاحسنوا اليه حر حر السعرى صوت و جيران
السعير بقدم عقبه وكشهاده الساه المسموعه روى عن جابر ان يهوديه
من اهل خيبر شات شاه مصلمه ثم اهدتها الى رسول الله صلعم فاخذ
رسول الله صلعم الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول
الله صلعم ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهوديه فدعا بها فقال سممت هذه الشاه
بقالت من احرك قال احرنى هذه التى بيدى يعنى الذراع قال نعم
قلت ان كان نبيا وان كان غير نبى اسر بها يعنى عنها رسول الله
صلعم ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات المذكوره فى كتب دلائل النبوه
وان لم تتواتر كل واحد منها فالقدر المشترك بينها متواتر لان مجموع الرواه
لمعاجزه المتواتر والقدر المشترك يتحقق فى رواه المجموع فيكون متواترا وانما
قلنا ان كل من ادعى النبوه واظهر المعجزه يكون نبيا لان الرجل اذا قام فى محل
عظيم وقال انى رسول من هذا الملك اليكم وطالبوه بالحجه قال الرجل يا ايها الملك
ان كنت صادقا فى دعواى فحالف عادتك وقم مقامك فعل الملك اى
قام الملك من مقامه على الحاضرون بالضروره صدق الرجل فى دعواه وكذا
ههنا السالى من الوجوه الدالة على نبوته مع سريه وصفاته المتواتره كمالازمه
الصدق فانه لم يكذب قط فما تعلق بالاساس ولا فما تعلق بالاس ولهذا لم يتمكن

اعداوه من نسبة الكذب اليه في شيء من الاشياء وكالاعراض عن متاع الدنيا
مدة عمره مع القدرة عليه سايره عرض قريش المال والرياسة ونكاح من يريد
فيها الشرك دعواه عليه واعراضه عنه وسخاوته صلى في العامة حتى عاتبه الله تع
تعالى فلا تبسطها كل البسط وكشجاعته الى حد لم يعرف من احد وان عظم
الرعب مثل يوم احد ويوم حنين ولهذا اذا استد الباس اتى به الناس وكالفصاحة
التي املكت مصاقع الخطباء والحقت العرب العربا وحطمت مصقع اي سبع
وكالاضرار على الدعوى مع ما يرى من المشاعب واللسان قال صلى ما اوذي
نبي مثل ما اوذيت وقصر عليه من غير صورة في العزم كاصبر اولوا العزم وكالرد على
الاعداء والمواصلة مع الاعداء لا تكون الا لانبياء فان كل واحد وان فرضنا
انه لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للنبي وهذه طريقة
احبارنا الحاطة وارصانا العراقي في كتاب المسدد السالك من الوجوه
الدالة على اخبار الانبياء المستفيد من فيكم عن موته صلى فهذه مجامع اولي موته
صلى والاستقصاء فيها مذكور في المطولات وكفت دلائل النبوة
ودلالات البراهين هذا الجواب كل حسه العقل اي كل ما حسه بالعقل
فهو معقول سواء ورد به الرسول او لم يرد لما تقرر في العقل ان كل ما سمع
به الانسان وكان حاله عن اماره الضرر كان الاستماع به حسنا وما
سمي العقل اي علم فيه بالعقل فرد وسواء ورد الرسول او لم يرد وما توقف
العقل فيه اي لم يعلم العقل حسنه وقبحه فحسنه عند الحاجة الى الانتفاع به و
قبحه عند الاستغناء لما تقرر في العقول ان ما يحتاج الانسان اليه ولم يظهر

قبحه حسن وان ما يستغني الانسان عنه ولم يظهر حسنه قبح لانه اقدام على ما
يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا وما دام العقل مسدودة عن الشرع تعالى وقد
في هذا الامر مسدودة ومسدودة اي سعة وتعالى ان في المعارض لمسدودة
عن الكذب والجواب عنه انه مبني على الحس والبحث العقلين وقد سبق
بطلانه ثم ذكر المصنف شواهد البعثة على العقل فقال لبعثة الرسل فوائد
لا تخفى منها ان يتوارد الحجج بان يؤكد فيما دل عليه العقل بالاستدلال ليحط
عدد المكلف من كل الوجوه والى اشار بقوله لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل واما ابلغناهم بعد ان من قبله لعالوا ربنا لولا
ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فمن انه مع
بعث الرسل ليقطع الحجج وفي ملك الحجج ثلاثة وجوه احدها ان يقول ان الله
مع ان جعلنا لعبده فقد كان يجب ان يمن لنا العباده التي يريدها
منا ايها ما هي وكم هي وكيف هي وان وجب اصل الطاعة في العقل
لكن قدرها غير معلوم لنا فبعث الله الرسل ليقطع هذا العذر فاذا سمعوا
الشرائع المفصلة زال اعذارهم وثانيها ان يقولوا انك ركبت فينا
شهوة عقلية وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا امددتنا بما يعيننا
اذا شهوتها وهنا واذا مال بنا الهوى منعنا ولكمل ما ركبت فينا موانعا
واهوائنا وذلك اغراء لنا على ملك المعاصي وما لها ان يقولوا انك امرتنا
علمنا حسن الايمان وفي الكتاب والسنة لم نعلم بعقولنا ان من فعل الفعل عذب
عالما مخلدا الا بسماعنا ونعلم ان لذاتي العقل الفعل لذة وليس لك فيه مضرة ولم

علم ان من امن وعمل صالحا استحق الثواب لاسيما وكما قد علمنا انه لا منفعة
لك في شئ فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحس والبيع داعيا ولا وادعا اما بعد البعثة
اندفعت هذه الاعذار ومن فوايد البعثة ان لبسط اى يزيل الشبهة التي تصعب
على العقل دفعها ومنها ان يرشد الى ما تتوقف العقل فيه ولا دل عليه
بالاستقلال كبعض الاموات واحوال الجنة والنار وسائر السمعيات
كالسمع والبصر والكلام المتوقفة على السمع ومنها ان من حسن ما توقفت
العقل فيه ولم يستقل بمعرفته وجهه كالنظر الى وجه المحبوب السوداء و
الى وجه الامة الحسناء فان العقل متوقف في حسنه وقبحه ومنها
ان يفصل ما حسنه العقل اجمالا مان من ماهيته المعاده وكيفيتها
وكيفيتها ومنها ان من وظايف الطاعات والعبادات المذكوره
للمعبود المكروه لاسقاط المذكر في الاوقات المساله كالصلوة و
غيرها ومنها ان يسرع قواعد العدل المعلم لحياة النوع فان الانسان مدني الطبع
مظنه للمسايع المفضي الى المسايل فلا بد من عدل معلم لحوه النوع كحظر سرع
كما ذكر في سان الاصباح الى المصباح على طريقة الحكماء ومنها ان علم الصناعات
الضروريه النافعه المكمله لامر المعاش قال اسرع في داود وعلمناه صنعة
لبوس لكم وقال اسرع لنوح علمه وصنع الفلك باعيننا ولانك ان الحاجة
الى الغزل والنسج والخياطه والسايره ما يجري مجراها اسد من الحاجة الى
الذرع ونوعها الى اسخر اجم ضرر عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها ومنها
ان يعلم منافع الادويه التي جعلها الله في الارض لئلا فان الحيوه لا تبقى الا

بعد

بعد تطاول الازمنه ومع ذلك فقد خفي على الاكثر وفي البعثة فايده طبيعيها ومنافعها
من بعد ولا خطر ولذلك يعلم خواص الكواكب فان المتخصين عرفوا طبايع درجات
الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربه لان التجربة تعسر فيها التكرار والاعمال
البشريه كثيرة بنى ما دوار الكواكب الثابته واتم المعمول متعاونه والكامل نادر
والاسرار الالهيه عزيزه جدا طابت من يعلم يعلمهم ويرشدهم طابت من بعثة الانبياء و
انزال الكتب عليهم انهم لا الكل مستعد الى حسى كمال الممكن لبحث بحثه على وجه
ساسب عقولهم قالت اليهود قالت اليهود لو كان محمد صلعم
صادقا لكان كل ما اخبر به صدقا واللازم بط فانه اخبر ان شريعه موسى عليه السلام منسوخه
وهذا الخبر ليس بصدق وذلك لانه لما شرع شريعه موسى عليه السلام اما ان يكون
قد علم انها ابدية او لا فان كان قد علم انها ليست بابدية لزم ان سواء وشيئا
كامل وذلك لانه كان هذا من الامور العطيه التي يتوقف الدواعي عليها فلو
ان مثل سواء والمثل المتواتر لا يجوز الاطلاع على اخباره وكان يلزم ان يكون
العلم بانها شرع موسى عليه السلام عند سعيد عيسى عليه السلام وانها شرع عيسى عند سعيد
محمد صلعم معلوما للناس بالضرورة وان يكون المنكر لهذا كالمنكر للمتواترات وان يكون
ذلك في اقوى الدلايل لعيسى ومحمد صلعم من ادعى دعواها علما لم يمكن الا وكذلك
علما فاسد هذا القسم وان لم يكن قد علم انه ليست بابدية فان كان قد علم في شرع
موسى ما يدل على دوامه وانها ما فسخه الى يوم القيامه امتنع نسخه لانه لما ثبت ان
شرع موسى ثابت ابدا علوم ثبوتا ثابتا كان ذلك كذبا وتكذيب على الصحيح ولانه لو
جاز ان نص الله على الناسخ لم يحصل الامان عن كلامه ووعده

ووعده ومنا بط بالاعاق ولانه لوجاز ان يحرم الدين عن موسى انه مات ابدا
هم الاسى ابدا فلم لا يجوز ان يمص على ان شرع محمد صلعم مات ابدا مع انه لا يكون
ماسا ابدا فلكم حوار بسبب شرعكم وان لم يكن فيها ما مدل على دوام شرع موسى بل من
في شرع موسى انه مات ولم يمس الدوام ولا الوقوف لم يكن شرع موسى ولم
مت الامره واحده لما مر في اصول الفقه ان الامر الذي لم يعد بالدوام
ولا الوقوف لا يقتضي الا الوجوب مره واحده لكن معلوم ان شرع موسى لم يكن
لذلك فان الكتاب كان موجها بشرع موسى على الناس الى زمان
عيسى بالاعاق ومن ظهر فساد القسم الاول والثالث تعين صحة الثاني ولزم
امتناع قبح احتاب المص بان الدين قد مس في شرع موسى ما شرعيته ساما
احتمالها ولم يمس مقدار الوقت ولم سوا بر لعدم تو قر الدواعي على نقله كما
تو قر الدواعي على نقل اصل دينه فان تو قر الدواعي على نقل الاصل اهم من تو قرها
على نقل كيفيته او كان قد مس في شرع موسى ما مدل على دوامه ظاهرا لاقطعا ولا
امتناع في سبح ما مدل الدليل على دوامه ظاهرا

الراي في عصمة الانبياء

المبحث الرابع في عصمة الانبياء اتفق الجمهور على عصمة الانبياء من الكفر والمعاصي
بعد الوحي والمختلفة من الخوارج حوروا على الانبياء المعاصي واعتقدوا ان
كل معصية كفر فجوزوا على الانبياء الكفر ومن الناس من لم يجوز الكفر على
الانبياء لكنه جوز اظهار الكفر منهم بل اوجبوه لان اظهار الاسلام اذا كان
مفضيا الى القتل كان القاء النفس في المهلكة والقاء النفس في المهلكة حرام لقوله
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام حراما كان اظهار الكفر واجبا

ومع بانه لو جاز اظهار الكفر منهم لكان اول الاوقات به وقت ظهور الدعوة
لان الناس في ذلك الوقت بالكلية منكرون له وكان لا يجوز اظهار الدعوة
لاحد من الانبياء فيودي الى اخفاء الدين بالكلية والجمهور لم يجوزوا الكفر ولا
اظهاره وجوزوا الاقدام على الكبائر وهوم منعوا ان تعمد الانبياء الكبيرة
وجوزوا تعمد الصغائر واصحابنا منعوا الكبائر مطلقا سواء كان عمدا او سهوا
وجوزوا الصغائر سهوا لا عمدا لانه لو صدر عنهم كفرا او دسالوحي على الامة
انهم لقوله اسعوه فيفضي الى الجمع بين الوجوب والحرمة وانه لو صدر عن
الانبياء كفرا ودنب لكانوا معدودين من اشد الناس عقابا لان الملازمة ان دعاء
الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه اقبح
فكان عذابه اشد كما او عد نساء النبي بقوله يا نساء النبي من ياتي منكن بفاحشة
يضاعف لها العذاب وزاد في حدود الاجزاء فجعل العبد نصف حد الحر
وانه لو صدر عنهم كفر ودنب لكانوا من حزب الشيطان لانهم يفعلون
ما اراده الشيطان واللازم باطل فان من كان حزب الشيطان هم الخاسرون
لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وباطل بالاجماع ان يكون الانبياء
من حزب الشيطان وانه لو صدر من الانبياء كفر او دنب لم تقبل شهادتهم
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فاللازم باطل والا لكان ادنى حالا من
العدول وهو باطل بالاجماع وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لاستوجبوا الذم
والاهانة لان الكفر او الذنب منكر وانكار المنكر واجب وانكار المنكر يوجب
ذمه واهانته وايذاءه والجواب لقوله تعالى ان الذين يوذون الله ورسوله لعنهم

اعدى الدنيا والاخره وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لما تولوا عن السوء لان المذنب
ظالم والظالم لا ينال عهد السوء لقوله ع لا ينال عهدي الظالمين لا تنال ارادة العهد
عهد الامامه لا السوء فدل على ذلك صدر الايه حيث خاطب ابرهيم بقوله اني
جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهد الامامة الظالمين فالعهد
السوء لان الدعوة حصل ابرهيم سائر اولاده فقوله جاعلك للناس اماما جاعلك
للناس سائر ولس سلم انه اراد بالامامه عهد السوء فعهد السوء اولى بذلك
اي بان لا ينال الظالمين واما القائلون بجواز صدور الذنب عن الانبياء
فقد عارضوا الدلايل على عدم جواز صدور الذنب عن الانبياء بوجوه منها قوله
ع لسته صلعم عما اسدعتكم لم ادنب لهم وقوله ع لعمرك لكم ما تقدم من ذنبك
وما تاخر فان الايتين يدلان على صدور الذنب من النبي صلعم اما الايه الاولى
فان المعتمد ان على تحقق الذنب واما الايه الثانيه فان المغفره بعد تحقق
الذنب صريح في صدور الذنب اجاب المصنف بان كون هذا محمولا على ترك
الاولى جمعا بين الدليلين لا يقال لو كان ترك الاولى موجبا للعقوبة و
العقاب لكان جميع العبادة الصادرة من النبي في محل العقوبة والمغفره ولنا
سلمنا انه لا يجوز ان يكون جميع العبادات في محل العقوبة والمغفره بالعفو والمغفره انما
يكون اذا لزم من ترك الاولى مواقعة مفسده او حصول مضره مهما واقعه ادم
فان قوله وعصى ادم ربه غوى فانه يدل صريحا انه صدر منه المعصيه وادم نبي بالاتفاق
واجاب المنصف بان واقعه ادم قبل نبوته او لم يكن لادم ع امه ولا وحي الا اذا
كان له امه وقوله ع ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى اي جعله سالما ومنهم من

اعتذر عن عصيان ادم بان قوله وعصى ادم ربه اراد به وعصى اولاد ادم كما
في قوله واسئل القريه والذي يؤكد هذا انما اشرك اولادهما ومنهم من قال
كان ذلك بعد الرسل لقوله ع لم يزل الامر الاهي كان على سبيل النسيان لقوله ع
ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي واعترض عليه بان المنسي ذكر ادم وقت الوسوسه
امر الهي حال ما هما كاريكا عن هذه الشجره الا ان يكونا ملكين ومع هذا الذكر
نسي النسيان وقد اجيب عنه بانه يجوز ان يكون وقت الذكر غير وقت
النسيان والاظهر وجه لقوله ع فنسي وانما عاتبه الله ع على ذلك في قوله
الم انهكما عن تلك الشجره وادم وحوا اعترفا بالذله وقالا ربنا ظلمنا انفسنا
فعفى الله تعالى عنهما فعاتب عليه وكل ذلك ساقي النسيان ومنهم من
سلم ان ادم كان متذكرا للنهي لكنه اقدم على السائل بالتاويل وهو من وجوه
احدها زعم الظالم ان ادم فهم من قوله ع ما يريد هذه الشجره الشخص وكان المراد
النوع وكلمة هذا قد تكون اشارة الى الشخص وقد تكون اشارة الى النوع لقوله
صلعم هذا الاسفل اسفل صلوه وزعم اخرون ان النهي وان كان ظاهرا في
التحريم لكنه ليس بصريح وصرف عن الظاهر لدليل عقلي وبالجمله اذا تعارضت
الدلايل فلا خلاص الا بالتاويل او التوقف ومنهم قول ابرهيم هذا ربي فانه
كفر وصدر عن ابرهيم وهو نبي بالاتفاق واجاب المنصف بان قول ابراهيم هذا على سبيل
الفرض فان من اراد ابطال قول فرضه اولا ثم ابطله ومنها قول ابرهيم
بل فعله كبيرهم وهو كذب والكذب ذنب فقد صدر من النبي ذنب اجاب
عنه بوجهين احدهما ان ابراهيم قال هذا القول على سبيل الاستهزاء بالكفار

كالوطء لصاحبك وهو الى وبعد انه قادر على الكتابة اذ كتب بذا على
سبيل الاستهزاء وما سلمنا ان اسناد الفعل الى الكسر اسناد للفعل الى السبب
لان معظم الكفار للصنم حمل ارهم على ان فعله حداد ومنها بطر ابيهم
في اللحوم حالة من مائدة اللحوم لتوليع قطر بطره في اللحوم مقال اني سقيم و
البطر في اللحوم ليس للسوف حالة من مائدة اللحوم بل بطره في اللحوم كان للاستهزاء
في السوف عن صفة السوع والبطر في اللحوم من هذا الوجه طاعة لتوليع وتفكرون
في خلق السموات والارض وما قوله اني سقيم يجوز ان يكون اخبار
عن سقم سوف في الاستقبال فلا كذب وسلما اخفاء يوسف عن عمه
عمه فانه كتمان للحق وكتمان الحق ذنب اجاب عنه اما اخي يوسف عن
لاستعارة بالفعل ان الظهر عن وكان قتل يوسف وسلمنا يوسف بالرمانة
لتوليع وسمنا وانها بالرمانة اجاب بان هم يوسف حتى لان قتل
الرجل الى المرأة حتى ليس بمعصية في حق الرجال بل صفة محمودة غير اخبار
ومنها في حمل يوسف سقاية في رحل اخيه لسهم بالسرقة وذلك خيانة
والخيانة ذنب واجاب بان ذلك لموافقة اخيه ليقتم عنده فلا يكون
خيانة فلا يكون ذنبا ومنها ما صدر من اخوة يوسف من العاصي عداوة
الحق وايذاءهم وكذبهم بان الذئب اكل يوسف وكل هذه ذنب
اجاب بالمانع ان اخوة يوسف انبياء وان سلم انهم انبياء فما صدر منهم
لم يكن حال سوهم وسلمنا قصد داود الطمع في امرأة اخيه اوريا كما قال السدي
على لسان الملكة بان هذا اخي له سعة وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال

اكفلنيها وعزني في الخطاب وكل ذلك ذنب اجاب بان قصة داود لم
تثبت صحتها على ما ذكروه والآية لم تدل على ما ذكروه بل تحمل على غير هذا حال عصمة
الانبياء بعد الوحي واما قبل الوحي فالاكثرون منعوا جواز الكفر والكذب
والاصرار على الذنب لسلام ولا عن الهفوة بالكلية وجوزها صدور
المعصية منه على سبيل الندور لقصة اخوة يوسف والروافض اوجبوا
عصمة الانبياء عن الذنب والمعاصي مطلقا كبيرة اوصغيرة عمدا او سهوا قبل
البعثة او بعدها عند العصمة ملكة نفسانية لما سبق عصمة الانبياء
ذكرنا فيها في معنى عصمة الانبياء وهي ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور والوقوف
على العلم بمآل المعاصي ومآل الطاعات اعلم ان الهيئة النفسانية
ان لم تكن راسخة تسمى حالا وان كانت راسخة تسمى ملكة والهيئة النفسانية
التي تمنع صاحبها عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات
انما تصير ملكة بان يعلم صاحبها مآل المعاصي اي عقابها ومثالب
الطاعات لان الهيئة المانعة من الفجور اذا تمكنت في النفس وعلم صاحبها
ما يترتب على المعاصي من المضار على الطاعات من المنافع تصير راسخة
لانه اذا علم مآل المعاصي ومآل الطاعات يرغب في الطاعات
ويرغب عن المعاصي فيطيع ولا يعصي فتصير هذه الهيئة راسخة
ويتأكد في الانبياء هذه الملكة سماع الوحي على تذكر ذلك العلم
والاعراض عما صدر عنهم سهوا والعتاب على ترك الاولى
فانه متى صدر عنهم شيء سهوا وتركوا ما هو اولى لم يتركوا مهملا بل

لغات وسه علمه ونصبى الامر فيه عليهم ما كذلك الملكه وقيل العصمة
كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب بخاصية فى نفسه او مدده ومنع ذلك
بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته
ولامتنع تكليفه وتعطل الامر والنهى والثواب والعقاب واما النقل فقوله تعالى
انما انا بشر مثلكم يوحى الى وقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك الهم نعم
فلما فان الاية الاولى دل على ان النبى قبل الامن فى جواز صدور المعصية منه و
والاية الثانية دل على ان امتناع منه على عدم الركون اليهم والا لركن اليهم فيكون
الركون اليهم الذى هو ذنب غير ممتنع الخامس فى تفضيل الانبياء على

المبحث الثانى فى تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب الى تفضيل الانبياء
على الملائكة اكثر الاصحاب والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضى ابى بكر
الباقلانى وابى عبد الله الحليمى من اصحابنا فى الملائكة العلوية فانهم ذهبوا
الى ان الملائكة العلوية افضل من الملائكة دون الملائكة السفلية احتج الاولون
على تفضيل الانبياء على الملائكة مطلقا بوجوه الاول انه امر الملائكة بسجود ادم لقوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ولا شك ان السجود المامور به سجود عبادة لا سجود
عبادة معلوم لكن ادم افضل من الملائكة لما امرهم الله تعالى بالسجود لان الله تعالى حكيم و
الحكيم لا يامر الا فضل لخدمة المفضول الثانى ان ادم علم اعلم من الملائكة
لانه كان عالما بالاسماء كلها والملائكة لا يعلمونها لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها
ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئونى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فكان افضل من الملائكة لقوله تعالى

الاسماء

لستوى

ستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق من
طاعة الملك لان طاعة البشر مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة
والصوارف الداخلة والخارجة ولان تكاليف البشر تكاليف بتوسط
بالاجتهاد وطاعة الملك دائمة لها صوارف وموانع مخصوصة عليها لا
بتوسط بالاجتهاد واذا كان طاعة البشر اشق كان افضل العبادات اجرها

ليس هم

لقوله صلعم افضل هم

اى اشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على
العالمين تمسك المعول به فيمن لم يساو من الاولين فصبق معولا به بين حق الانبياء وحق من الانبياء
افضل العالمين والملائكة من العالمين فيكون الانبياء افضل من الملائكة
واجيب الاخرون اى العالمون بان الملائكة افضل من الانبياء هم بوجوه ستة
الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون علة الاستدلال انه علله بعدم
اب ولا الملائكة المقربون الذين جعلتهم الله بلا واسطة اب وام ومعلوم ان
البرئى من الادنى الى الاعلى من هذا الوجه لا يلزم ان يكون الاعلى من هذا الوجه البرئى
فاراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء دل على ان الملائكة افضل من الانبياء

افضل هم

وجه نظر فان تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم لجواز ان يكون تقديمهم باعتبار
تقدمهم فى الوجود الثانى قوله تعالى لا يستكفون عن عبادته ولا يستحسرون يدل على عدم استكبار
الملائكة من عبادة الله على ان البشر مبنى ان لا يستكبر ولا شك ان ذلك مما
لم يتفضلهم وجه نظر فان غاية ان يكون الملائكة افضل من البشر الذى لا يستكبر
عن عبادته الرابع قوله تعالى لا اقول لكم انى ملك وقوله تعالى ما كنا ملكين اى لا
كراهة ان نكونا ملكين سياق الاية يدل على ان الملك افضل من النبى وسياق
الاية الثانية دل على ان الملك افضل من ادم وهو وجه نظر فان الاية الاولى لا يدل

نظر فى الاستدلال بالاية الثانية على ان الملك افضل من النبى

نظر فى الاستدلال بالاية الاولى على ان الملك افضل من ادم

الاولى هم

على ان الملك افضل بل يدل على ان الملك لا يسمع الوحي والنبي يسمع الوحي
بدليل قوله ان اسمع الا ما يوحى الى وهذا لا يدل على ان الملك افضل والآية
الثانية يدل على حصول الملك على ادم وقت مخاطبة الملس ولم يدل عليه بعد
الاحتباء الخامس الملك معلم النبي والرسول اليه ولا شك ان المعلم افضل
من المتعلم والرسول افضل من المرسل اليه كما ان الله افضل من الامة المرسل اليهم
وفيه نظر فان المعلم افضل من المتعلم فيما يعلمه لا في غيره ولا فيما تعلمه ذاما هل قبل
تعلمه والقياس على النبي بالنسبة الى امته ليس بصواب لظهور الفرق فان
اذا ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص افضل
من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكم ليسلم رسالته لا يلزم
ان يكون ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص الحاكم السادس الملك
ارواح مبراه عن الرذائل والآفات النظرية والعملية مطهرة عن السهو و
النصب الدنيوية ماشية الاخلاق الذميمة مطلعة على اسرار الغيب قوية
على الافعال المحيرة من تصريف السحاب والزلازل القوية سابقة الى الخيرات
مواظبة على محاسن الاعمال لقوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون الى غير ذلك من الكرامات

المبحث الثاني في الكرامات الكرامات جائزة عندنا وعند ابي الحسين البصري من
المعتزلة وانكرها باقي المعتزلة والاستاذ ابو اسحق منا لنا ان الكرامات لو لم تكن
جائزة لما وقعت فان الوقوع يقتضي الجواز واللازم باطل بيان الملازمة ان
احضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف لقوله قال الذي عنده علم من
الكتاب انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما راه مستقرا عنده قال

هذا من فضل ربي وهذا الاحضار من الامور الخارقة للعادة واصف لم يكن
نبيا وقصة مريم وحصول الرزق عندها قال الله كلما دخل عليها زكريا
المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله
ان الله يرزق من يشاء بغير حساب وقصة اصحاب الكهف ولبثهم
فيه ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قال الله اذ اوى الفتية الى الكهف
فقالوا ربنا اتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا فضربنا على اذانهم
في الكهف سنين عددا ثم بعثناهم ليتساءلوا بينهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا
احتج المنكرون بان الخوارق لو ظهر على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لان
تميز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور خوارق العادات فيهم
اذ الامة تشاركهم في الانسانية ولوازمها فلو لا ظهور المعجزة عليهم لما تميزوا
عن غيرهم فلو جاز ان يظهر الخارق للعادة على غيرهم لالتبس النبي بالمتنبي
قلنا لا نسلم انه لو التبس النبي بالمتنبي بل يتميز الله بالتحدي ودعوى النبوة فاذا
ظهر الخارق للعادة مقرونا بالتحدي ودعوى النبوة علمنا صدقه

الباب الثاني

لما فرغ من الباب الاول في النبوة شرع في الباب الثاني في الحشر والجزاء وذكر
فيه ثمانية مباحث الاول في اعادة المعدوم والثاني في حشر الاجساد والثالث في الجنة والنار
والرابع في الثواب والعقاب والخامس في العفو والشفاعة والسادس في
اثبات عذاب القبر والسابع في سائر السمعيات والثامن في الاسماء الشرعية المبحث
الاول في اعادة المعدوم اعادة المعدوم جائزة عندنا خلافا للحكماء والكرامية

والى الحسن البصرى من المعتزلة لنا ان الشئ لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما
ان يمتنع وجوده لذاته اى لذات ذلك الشئ او لشئ من لوازمه فيمتنع وجوده
ابتداء بالضرورة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشئ من عوارضه فيمكن وجوده
بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقتضى لامتناع وجوده بعد عدمه
بالنظر الى ذات ذلك الشئ من حيث هو فان قيل الشئ بعد العدم يمتنع
الوجود وذلك لامتناع الماهيه الموصوفه بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف
امر لازم للماهيه بعد العدم وامتناع الماهيه بعد العدم بسبب هذا اللازم لا
يمنع امتناع الماهيه مطلقا لامتناع الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره
لانه لان الحكم على الشئ لا يستدعى امتناع المحكوم عليه عن غيره والامتناع يستدعى
الثبوت وهو منافٍ للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم
فيكون متناقضا وردّ هذا بان الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعا
وممكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف
الموضوعين والحق ان يقال الحكم على المعدوم بانه يمكن عوده ثبوته فى الذهن و
المعدوم لثبوت فى الذهن اعنى بان هذا الوصف ليس بلازم للماهيه بعد
العدم فانه يجوز انفكاك هذا الوصف عن الماهيه بعد العدم ولئن سلم ان هذا
الوصف لازم للماهيه بعد العدم لكن نمنع ان الماهيه الموصوفه بهذا الوصف يمتنع
الوجود وذلك لانه كما لا يمكن للماهيه الموصوفه بالوجود بعد العدم واجب
الوجود ويمتنع العدم كذلك لا يمكن الماهيه الموصوفه بالعدم بعد الوجود يمتنع
الوجود وواجب العدم بل هو داخل فى الوجود واليه اشار بقوله وهو داخل عليه

اللهم الا اذا اريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم وقد عرفت ان الوجوب
بشرط الوجود والامتناع بشرط العدم لا ينافى الامكان بحسب الذات
واجيب المنكرون لجواز اعادة المعدوم بوجوه الاول ان المعدوم من حيث
ليس له هويه ثابته فلا يصح الحكم عليه بامكان العود لانه لو صح الحكم عليه بامكان
العود فالاشارة العقليه بامكان العود ان كانت الى صورته التى فى الذهن
فهى تمتنع الوجود فى الاعيان وعلى تقدير وجودها لم يكن معاده لانها مثال المعدوم
الذى فرض انه معاد لا نفسه وان كانت الاشارة العقليه الى ما يماثل الصورة
التى فى الذهن وما يماثل الصورة التى فى الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم
بعينه فلزم ان يكون كل ما يماثله معادا فان الصورة التى فى الذهن يماثلها اشياء
كثيره وان كانت الاشاره العقليه الى نفس ذلك المعدوم والماهيه ليست هويته
محضه فتمتنع الاشارة اليه بامكان العود فلا يصح الحكم عليه بامكان العود فلا يمكن
عوده والا لكان الحكم بامكان العود صحيحا هذا فالحاصل ان القول بامكان
العود يودى الى القول بان كل ستانت معادا والقول بان المعدوم حال العدم
له هويه ثابته وكلاهما باطل الثانى لو امكن اعادة المعدوم لامكن ان يوجد
مسلوب لا عنه ابتداء فى وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد فرد من افراد
ماهيه نوعيه لا يمكن نوعها منحصرا فى شخص يمكن بعوارض مشخصه بعد العدم
جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى ولو وجد المعاد لم يتميز عن مسلوب المبتدا
معه حال عوده فان الفارق بينهما لا يمكن المهيه ولا عوارضها المشخصه لعدم
الاحتلاف فيها الثالث انه لو امكن عود المعدوم لامكن اعادة الوقت المستانف

واكن اعادته فى ذلك الوقت فكون مستدا من حيث انه معاد وهو مناقض
واجب عن الاول بان قولكم لا حكم عليه بامكان العود حكم فتناقض
تقريره الجواب بتقول ابسط ان تقال قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود
حكم عليه طلبا اما ان يكون هذا الحكم صحيحا او لا فان كان الاول فقد صح الحكم
على المعدوم واذا صح الحكم عليه صح الاشاره اليه طلما صح الحكم عليه بامكان العود
صحيحا وهو المطلوب وهذا الجواب بان هذا الحكم صحيح قولكم فان كان صحيحا فقد
صح الحكم على المعدوم قلنا لا نسلم انه من صح هذا الحكم صح الحكم على المعدوم فان
هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم وقد عورض هذا الوجه بان قال
المعدوم شئ محض لا هويه له اصلا فلا يصح الحكم عليه باسماع العود لانه لو صح الحكم
عليه باسماع العود فالاشارة العقليه باسماع العود ان كانت الى صورته التى
فى الذهن فلزم عدم وقوعها فى الخارج ولا يلزم منه اسماع عود المعدوم
وان كانت الى ما يماثلها وهو كثير فلزم اسماع كل مستحيلات وان كانت
الى نفس ذلك المعدوم ولا هويه له فيمتنع الاشارة اليه باسماع العود وقد قلنا
انه مسموع والحاصل ان القول باسماع العود يودى الى القول باسماع كل مستحيل
والقول بان المعدوم حال العدم له هويه ثابته وكلا جانبا فالقول باسماع
العود مط احب عن هذا المعارضه بانا لا نسمع الاشاره اليه باسماع
العود لان الاشارة باسماع العود لا تتوقف على هويه السامع فان ما لا ثبوت
له يجوز ان يشار اليه باسماع العود بخلاف الاشارة اليه بامكان العود لاجل
عدم هويته الثابته فلا يجوز ان يشار اليه بامكان العود لاجل عدم هويه الثابته

و

والحاصل ان صحة الحكم باسماع العود عليه باعتبار انه شئ محض لا هويه له بعلم بالتامل
واما صحة الحكم بامكان العود عليه باعتبار ان صورته فى الذهن وصحة العود باعتبار
انه شئ محض لا هويه له غير متصور ولا يبعد العمل قال المص هذا الوجه مستوض
بالحكم على ما لم يوجد بعد كما يحكم على من سيولد بانه يمكن ان يوجد وكذا مستوض
بالحكم على العدم بانه مقابل للوجود فان الحكم على المعدوم والممتنع والعدم لا تقتضى
ثبوته فى الاعيان فبطل قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت فى الخارج
والتحقيق فى الجواب ان تقال الاشارة العقليه بامكان العود الى ما يماثل
صورته التى فى الذهن وقوله وما يماثل صورته التى فى الذهن لا يلزم ان يكون
ذلك المعدوم شيئا قلنا سلمنا انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم شيئا
ولكن لا يلزم منه اسماع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضى لزوم
العدم وح جاز ان يكون ذلك المعدوم وهو المطلوب فان قلت انا نسمع
لانى وجوبه واما قوله فلزم ان يكون كل ما يماثله معادا قلنا لا نسلم لزوم من عدم
لزوم كونه ذلك المعدوم شيئا لزوم ان يكون كل ما يماثله معادا واجب
عن السابع بان كل مثلين فهما متغايران بالشخص فى الخارج لا محاله وان اشتبها
بلينا والا اى وان لم يتغايرا المثلان بالشخص لم يكونا مثلين بل هو هو والتحقيق
انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم ان لا يكون فرق بين المبدا
والمعاد ولئن سلمنا وقوع مثله يجوز ان يفرق بينهما بعض العوارض واذا
لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم جواز وقوع الشخص ابتداء بعين ما ذكرتم فلم يكن
بينهما فرق واجيب عن الثالث بان اعادة ذلك الوقت لا تستلزم

كونه مبتدأ فان كون الشئ مبتدأ عوض للشئ ما عسار ودلك الاعسار هو كونه
غير مسبوق بحدوث الشئ وهذا الامر غير متحقق في المعاد اذ المعاد مسبوق
بحدوث وهو حدوثه اولا فظاهر ان يكون مبتدار ومعادا معا فكيف يكون
معادا وقبل العدم كان مبتدار ويجوز ان يكون الشئ الواحد مبتدأ ومعادا
باعسارين الثاني في حشر الاجساد المبحث الثاني
في حشر المكلفين اختلف الناس في المعاد فاطلق المسلمون على
المعاد البدني بعد الاحتلاف في معنى المعاد فمن ذهب الى امكان
اعاده المعدوم قال ان الله تع يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب
الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تع يوفق الاجزاء ابدانهم الاصلية
ثم يولف بينها ويحلي فيها الحيوه واما الاحياء فعلم الذين سبقوا على نبينا
محمد صلعم فالظاهر من كلام اكثرهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه
في التوريه لكن جاء ذلك في كتب الانبياء الذين جاءوا بعده كحزقيل وشعيا
عليهما السلام ولذلك اقر اليهود به واما في الانجيل فقد ذكر ان الابرار يصيرون
كالملائكة ولهم الحيوة الابديه والسعاده العظيمه والاظهر ان المذكور فيه المعاد
الروحاني واما القرآن الكريم فقد جاء فيه المعاد الروحاني والجسماني اما الروحاني
ففي مثل قوله تع فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله تع
للذين احسنوا الحسنى وزياده وقوله تع ورضوان من الله اكبر واما الجسماني
فقد جاء في القرآن العزيز اكثر من ان يحصى واكثره مما يصلح للدليل مثل قوله تع
قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل

خلق

خلق عليم وقوله تع فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تع فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تع احسب الانسان ان
لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله اذا كنا عظاما
ونحوه وقوله تع وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق
كل شئ وقوله تع كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تع يوم تشقق
الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله تع وانظر الى العظام كيف
ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله تع اظايعلم اذا بعثر ما في القبور حصل ما في الصدور وقوله
تع هل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم الى غير ذلك
مما لا يحصى اذا عرفت ذلك فنقول اجمع المسلمون على ان الله تع يحيي
الابدان بعد موتها ومزقها لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا
اما الاول وهو انه ممكن عقلا فان الامكان انما ثبت بالنظر الى القابل
والفاعل اما بالنظر الى القابل فظاهر اذ الميت قابل للجمع والحيوة والا
اي لو لم يكن قابلا للجمع والحيوة لم يتصف بالجمع والحيوة قبل الموت واللازم
بط واما بالنظر الى الفاعل فظاهر ان الله تع عالم باعيان اجزاء كل بحيث على
سبيل التفصيل لكونه عالما بجميع الجزئيات وقادرا على جميع الاجزاء ايجاد
الحيوة فيها لشمول قدرته كل الممكنات واذا كان كذلك لزم ان يكون
احياء الابدان ممكنا واما الثاني وهو ان الصادق اخبر عنه فلانه ثبت بالتواتر
ان النبي صلعم اثبت المعاد الجسماني وفي القرآن العظيم ايات المعاد الجسماني
اكثر من ان تحصى والى امكانه ووقوعه اشار بقوله تع قل يحييها الذي انشاها

كون

اول مرة وهو بكل خلق عليم وقيل المعاد الجسمانى غير ممكن لانه لو اكل
انسان انسانا اخر وصار جزء بدن المأكول جزءا من بدن الاكل فالمأكول اما ان
يعاد فى الاكل او فى المأكول منه وايا ما كان فلا يعود احدهما بتمامه وانض فليس
ان يعاد جزء بدن احدهما اولى ان يعاد جزء بدن الاخر وجعله جزءا لبدنهما
معا محال فلم يبق الا ان يعاد واحد منهما وانض المقتضى من البعث اما الايلام
او اللذاذ او دفع الالم والاول لا يصلح ان يكون مقتضى للحكيم اذ لا لذة له و
الثانى ايضا اذ لا لذة فى الوجود لان كل ما يحصل فى عالمنا انه لذة فهو فى الحقيقة
ليس لذة بل كل ذلك دفع الالم ويشهد بذلك الاستقراء والثالث انض
بط لانه يمكن فيه الاعادة على العدم فيكون البعث ضايعا واجيب عن الاول
بان المعاد من كل واحد منهما اجزاؤه الاصلية التى هى الانسان للذة المتبدل
ولا الهيكل الذى يتحلل عنه الشخص فى اكثر الاحوال فان الاجزاء الاصلية
هى السالمة من اول عمره الى اخره الحاصر لنفسه والاجزاء الاصلية للمأكول منه
فضل الاكل فرده الى المأكول منه اولى فلا يعاد فى الاكل المعدى واحد
عن الثانى بان هذا مما لا يدعى عرضا ولا يسأل عما يسئل وان سلم ان فعله
يستدعى غرضا صحيحا فجاز ان يكون الغرض من البعث الالتذاذ قوله لا لذة فى الوجود
قد تقدم فى باب اللذة والالم ولانا ان كل ما يحصل لذة فهو دفع الم فى الوجود
لذات حقيقة فى عالمنا ولئن سلم انه ليس للذة وجود فى عالمنا فلم لا يجوز
ان يكون لذائذ الاخروية مشابهة للذائذ الدنياوية فى الصورة مخالفة لها فى
الحقيقة فلا تكون اللذات الاخروية دفعا للالام بل تكون لذات خالصة عن

شاره

شابه دفع الالم شه نسه على ان القول بالمعاد الجسمانى
غير موقوف على اعدام الاجزاء بالكلية وقد مت دليل قاطع عقلى او نقلى ان اعدام
بعدم الاجزاء ثم اعادتها والتمسك بخوف ان يتمزق كل شئ هالك الا وجهه والهلاك
التناصيف لما مر لانم ان الهلاك هو التفاصل الهلاك هو الخروج من حد الانتفاع
وتمزق الاجزاء خروجها عن حد الانتفاع فيكون هلاكا والحق ان الشئ فى الاية
بمعنى المشى يعنى الاية ان كل شئ هالك فى حد ذاته غير هالك بالنظر الى وجهه وهو
كذلك فان كل شئ اى ممكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود وبالنظر الى ايجاد موجود
فلا يحتاج الى صرفها عن ظاهره الثالث فى الجنة والنار البحث
الثالث فى الجنة والنار فالكل فناء الجنة والنار الجنة والنار اما ان يكونا فى هذا
العالم او فى عالم اخر فان كانا فى هذا العالم اما ان يكونا فى عالم الافلاك او فى
عالم العناصر والاول محال لان الافلاك لا تخرق ولا تحالطها شئ من الفاسدات
ولكونها فى الافلاك بعض جوزها لان الانهار والاشجار والدركات التى فيها
النيران فى الافلاك بعض جوزها ومحالطتها مع الاجسام الفاسدة وهو باطل
والثانى وهو ان يكونا فى عالم العناصر يكون الحشر تناسخا وان كان فى
عالم اخر فهو باطل لان هذا العالم كرى لان الفلك بسيط على ما سبق فشكله
الكرة فلو فرض عالم اخر كان كذلك فلو فرضت كره اخرى حصل بينهما خلاء وهو
محال ولان العالم الثانى لو حصل فيه الجنة والنار لحصل فيه العناصر ولو حصل
فيه العناصر لكانت متماثلة لهذه العناصر مائلة الى احيازها منضمة للحركة اليها
وكانت ساكنة فى احياز ذلك العالم طبعا فيلزم ان يكون لجسم واحد مكانان

بالطبع وهو ج او كانت ساكنة في احيار ذلك العالم قسرا دائما وهو ج ايضا
والجواب لم لا يجوز ان يكون الجنة في هذا العالم ويكون في عالم الافلاك
كما قيل الجنة في السماء السابعة عند سدرة المنتهى لقوله ع عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى في السماء السابعة ولقوله صلعم سقف
الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك الثامن عند المستدل من قوله
الافلاك لا تخرق قلنا امساع الخرق على الافلاك محمولة لم لا يجوز
ان يكون النار في هذا العالم تحت الارضين قوله لو كان كذلك
لكان الحشر ساحقا لانا نرى من الحشر في هذا العالم والسابع ان
الحشر في هذا العالم رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه
او الى البدن المؤلف من اجزاء ان لم يكن البدن معادا بعينه والسابع رد النفس
الى بدن مستدار او كون الحشر في عالم اخر قوله لان الفلك بسيط فشكله الكرة قلنا
لانا نم بساطة كل محيط ولانا نم استلزام البساطة كرية الشكل ولئن سلم استلزام البساطة
كرية الشكل حتى يحصل منها خلا فلانا نم امساع الخلاء والحاصل ان امساع كونها
في عالم اخر مبني على بساطة كل محيط واستلزام البساطة كرية الشكل وعلى امساع
الخلاء وكل هذه المقدمات مم وان سلم جميع هذه المقدمات فلم لا يجوز ان يكون
هذا العالم والعالم الذي فيه الجنة والنار كريين وكوزيتين في ثخن كرة اعظم منهما فلا
يحصل منهما خلاء ولانا نم انه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت حاملة لعناصر
هذا العالم في تمام الخمسة فان وجوب تماثل عنصري العالمين مطلقا اي في تمام
الماهية مم لامكان الاختلاف في الصورة او الهيولى وان حصل الاشتراك في

الصفات واللوازم فان يكون نار ذلك العالم سلاحاره يابسة طالبة لمقعر فلك
ذلك العالم كنار عالمنا هذا وكذلك القول في سائر العناصر لجواز اشتراك
المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم فرع هذا فرع على
جواز وجود الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة والنار اختلفوا في انهما مخلوقتان
الآن ذهب الجمهور الى ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لابي هاشم والقاضي
عبد الجبار لنا قوله تع في وصف الجنة وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين
اخبر بصيغة الماضي عن اعداد الجنة بلفظ الماضي فدل على انها مخلوقة الان والا لزم الكذب
في خبر الصادق وهو ج لا يقال لو كانت الجنة مخلوقة الان لكان عرضها السموات
والارض واللازم باطل اذا وقعت في احياز السموات والارض اذ لو وقعت
في غير احيازهما او في بعض احيازهما لم يكن عرضها عرضهما وقد بينا في جميع احيازهما
انها لا تكون بعد فناء السموات والارض لاستحالة تداخل الاجسام وهو ج لا نسلم
المراد من قوله ع عرضها السموات والارض مثل عرض السموات والارض لقوله
تع كعرض السماء والارض ولانا نسلم ان يكون عرضها عين عرض الحمد وج
يجوز ان يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضه مثل عرض السموات
والارض والجنة فيه وقوله واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت
للكافرين فانه اخبر بلفظ الماضي ان النار اعدت وهلت فتكون مخلوقة
الان والا لزم الكذب في خبره ع ولنا انه ان اسكن ادم في الجنة
واخرجه عنها بسبب اكل الشجرة بعد نهيه ع عنها دل صريحا على ان الجنة مخلوقة
الان وقال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الان لما كانت

دائمة واللازم بط اما الملازمة فلقولهم كل شئ بالك الا وجهه مدل على ان ما
سوى الله معدم والجنة مما سوى الله فتعدم فلا تكون دائمة واما بطلان
اللازم فلقولهم اكلها دائم اى ماكول الجنة دائما ولا يكون وجود الجنة دائما الا بدوام
ماكول الجنة بدون دوام الجنة غير معقول واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الان
يلزم ايضا ان لا يكون النار مخلوقة اجاب المصنف اولا بمنع الملازمة وثانيا
بمنع بطلان اللازم اما منع الملازمة فلانه لا يلزم من كونها مخلوقة الان عدم
دوامها لقولهم كل شئ بالك الا وجهه مدل على ان ما سوى الله معدوم
في حد ذاته وبالنظر الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن وجوده لان كل ما
سواه ممكن والممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود فلا يكون بالنظر الى ذاته
موجودا وليس معناه ان كل ما سوى الله يطرأ عليه العدم فهو مخصوص بقولهم
اكلها دائم فانه يدل على ان الجنة دائمة فيما سبق وقد يكون معناه ان كل ما
سوى الله غير الجنة يطرأ عليه العدم وانما خصص جمعا بين الدليلين واذا
كان مخصوصا لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الان طريان العدم عليها واما منع
بطلان اللازم فلانا لا نسلم دلالة قولهم اكلها دائم على دوام الجنة وذلك لان قولهم
اكلها دائم متروك الظاهر لان المراد بالاكل للماكول ومنع دوام الماكول
لان الماكول لا محالة بعد بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه انه كلما
فني شئ من الماكول بالاكل عيد مثله وذلك لا ينافي عدم الجنة بعد فناء جميع

حدث م

الرابع المبحث الرابع في الثواب والعقاب قالت المعتزلة
الثواب على الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لوجهين الاول ان الله تعالى شرع

التكاليف

التكاليف الشاقة فاما ان يكون شرعها للعوض او لغير العوض والاول بط
لان شرعها للعوض عبث وهو مستحيل والثاني لا يخلو اما ان يكون لغير عايد
الى الله تعالى او عايد اليه والاول بط لاستحالة عود الفوايد اليه تعالى والثاني وهو ان
يكون لغرض عايد الى الغير لا يخلو اما ان يكون الغرض حصول منفعة او دفع ضرر والثاني
بط لانه لو كان الغرض دفع الضرر لكان ابقاء ما على العدم اولى لانه لو اتفق ما على العدم
لاستراح ولم يحتج الى تلك المشاق والاتعاب بها لكن لما لم يفعل ما على العدم
دل على ان الغرض ليس دفع الضرر الاول وهو ان يكون الغرض حصول المنفعة
لها اما ان يكون منفعة سالمة عن التكاليف مثل الوجود والاعضاء الظاهرة والباطنة
والحيوة والصحة وما يتوقف عليه الصحة من الرزق وغيره من النعم وهو مستبعد عقلا
لانه لا يليق بالجواد الحكيم ان يعم على احد ثم يكلفه المشاق من غير ان يحصل له تلك
النعم حال التكليف او بعده واما ان يكون الغرض من التكاليف منفعة لاحقة اى
منفعة تحصل بعد التكاليف وهو المطلوب فان الثواب هو المنفعة اللاحقة التي
الغرض من التكليف وهو المطلوب ان الغرض من التكليف هو الثواب
على الاتيان بها وحيث على ان الله تعالى قد يخبر ويخبر عن كاشال اللولو المكنون
جوابها كانوا يعملون مدل على ان العلم بالثواب قد يكون غرضا في الجواب عن
الوجه الاول انا قد بينا في المسئلة الخامسة في الباب الثالث في افعاله
انه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه ومع هذا فلم لا يمكن ان يكون الغرض من التكاليف
تلك النعم السابقة والارباح المتقدمة سيما والحق انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى
وكيف كان يكون الغرض من التكاليف حصول منفعة سالمة عن التكاليف

قبحا منه والمعتزلة اوجبوا الشكر والمطر في المعرفة لاجل ما سبق من نعمة
وفي الجواب عن الوجه الثاني ان الاية وهو قوله تجزاء بما كانوا يعملون
لا تدل على وجوب الثواب على الاطلاق بل تدل على وجوه ولفظ الجزاء اشارة
الى جواب دخل مقدر يعبر الدخل ان الاجير يحل الثواب جزاء للعمل فجزاء
الشيء يجب تنزيه عليه بل يمكن لاطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون العمل علامة
ودليلا وقالت المعتزلة والخوارج يجب على الله تعالى عقاب الكافر وصاحب
الكبيرة وجوه شبهة الاول ان العفو عن الكافر وصاحب الكبيرة بعض التسوية
بين المطيع والعاصي لاشتراكهما في عدم العذاب والتسوية بينهما في العدل
بالصرورة لكنه تعالى عدل بالاجماع الثاني ان سهوه السوق وكسر قناطير لم يمكن
بحيث يبطل بالعقاب على السوق وداعيتها محلوله فسالم يترك السوق
لاجل تحقق الوصول الى المشتهيات مع الشك في العقاب علة الثالث ان الله
تعالى اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى كقوله تعالى وسيق الذين كفروا
الى جهنم زمرا وقوله وسوق المجرمين الى جهنم وردا والخلف في خبر الله تعالى يوجب دخول
الكافر وصاحب الكبيرة في النار والجواب عن الاول ان العفو عن العاصي لا
يقتضي التسوية بينه وبين المطيع لانه يجوز ان يعذب العاصي لكنه لا بد له اثابة
المطيع فلا يلزم التسوية على تقدير العفو عن العاصي وعن الثاني انه لا يلزم القطع
بالعقاب في الاسماع عن المعاصي فان تعلق طرف العقاب على العفو بالتهديد
والوعد كاف في الاحكام اي المنع وان لو كان العفو قبل العقوبة بعض الاجزاء على
الفسوق لكان العفو بعد التوبة بعض الاجزاء اضعاف ما ذكر وان معترفون

بالعفو

بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة فالالزام مشترك فلا يكون حجة علينا
عنه وعن الثالث انه لا دلالة في شيء من تلك الايات على وجوب العقاب على الكبيرة
في سبيل غاية ما في الباب انها تدل على وقوع العقاب ولا دلالة على ان الكبيرة موجبة
للعقاب وبهذا بطل قول المعتزلة بعد اثبات وجوب عقاب صاحب
الكبيرة قالوا لو وعد صاحب الكبيرة لاسقط كان وعد الكافر لاسقط بوجوه
الاول الايات المشتملة على لفظ الخلود في وعد اصحاب الكبائر كقوله تعالى من
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها لان من في الايات الثلث للعموم فيدخل تحت كل من
يعص الله ويقتل مؤمنا متعمدا الثاني قوله تعالى في صفة اصحاب الكبائر
وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على ان الفجار
الذين من جملتهم اصحاب الكبائر دائمون في النار اذ لو خرجوا عنها لصاروا
غائبين عنها والاية تدل على انهم غير غائبين عنها الثالث ان الفاسق
يستحق العقاب بسبب ما سبق واستحقاق العقاب يسقط ما استحقه
الفاسق من الثواب فيلزم ارتكاب العبث لما سبق الثواب والعقاب
من الثاني لان العقاب هو المضرة الدائمة المستحقة المقارنة للتعظيم
الخالية من الثواب فيمنع الجمع من استحقاقهما واجب عن الاول
بان الخلود هو المكث الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى اي المكث
الطويل كثير مستغنى عن ذكره لشهرته وعن الثاني بان المراد من الفجار الكاملين

الكاملين في الثواب المتوغلين في الاستحقاق
والثواب هو المنفعة الدائمة المستحقة

في الخزي وهم الكفار بدليل قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وانما حمل الكفار على الفجار بوصفهما من قوله وان الفجار لفي جحيم ومن الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وهذه الاية دالة على اختصاص الخزي بالكافرين هم ان من دخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزي الا للكفار لزم ان لا يدخل النار الا الكفار وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام اما قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه الاية دلت على اختصاص العذاب بمن كذب وتولى فمن لم يكذب ولم يتول لم يكن العذاب عليه وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلم يكن العذاب عليه وقوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير فهذه الاية دالة على انه كلما القي فوج في النار قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير فهذا صريح على ان الملقين في النار هم المكذبون المنكرون لنزول الله شيئا وهم الكفار وقوله لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلا يصلاها وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا والفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم المؤمنين حال ما وصفهم الله بالبغي الذي هو الكبيرة واذا كان الفاسق مؤمنا لا يخزى ولهذه الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بان اصحاب الكبائر لا يعاقبون و

عن الثالث بمنع الاستحقاق فانا لا نم انه استحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كان الطاعة سببا لاستحقاق الثواب والمعصية سببا لاستحقاق العقاب وهو ممنوع ولئن سلم الاستحقاق فلا نم منافاته للاسقاط وانما يلزم منافاة الاستحقاق لو كان كل من الثواب والعقاب مقيدا بالدوام وهو ممنوع فان الثواب هو المنفعة الاجلة والعقاب وهو المضرة الاجلة اعم من ان يكون دائما اولا وبان استحقاق العقاب لواحبط استحقاق الثواب فاما ان يحبط شيء من استحقاق العقاب على طريق الموازنة اولا يحبط من استحقاق العقاب كما هو مذهب انه الى متى اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم عمل ما يستحق عشرة اجزاء من العقاب فاستحق الطاري اما ان يحبط استحقاق الصواب ويحبط على طريق الموازنة او يحبط استحقاق ولا يحبط وكلاهما باطلان اما الاول فلان بسبب زوال استحقاق العقاب وجود استحقاق الثواب وكذا بسبب زوال استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب فلكل من الاستحقاقين استحقاق العقاب واستحقاق الثواب تاثير في عدم الاخر فما تاثير كل من الاستحقاقين في عدم الاخر اما ان يكون معا او على التعاقب والاول باطل لاستلزامه تاثير كل منهما في عدم الاخر معا وجودهما حال عدمهما لان بسبب عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما معا لوجدا معا ضرورة وجود السبب حال حدوث المسبب فلزم وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني وهو ان يكون تاثير كل منهما في عدم الاخر على التعاقب ايضا فلانه يلزم ان يعود المعلوب المحبط محبطا

غالبا والمغلوب للمحبط لا يعود محبطا غالبا واما الثاني وهو ان استحقاق
العقاب الطاري محبط استحقاق الثواب السابق ولا يحبط استحقاق
العقاب قط لانه الفاعل للطاعة والمصنع لها وهو يسقط لقوله تع فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره واما اصحابنا واما اصحابنا فقالوا الثواب
على الطاعة فضل من الله تع والعقاب على المعصية عدل منه وعلى الطاعة دليل
على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب ولا يكون الثواب على الطاعة
واجبا على الله ولا العقاب على المعصية لما علمت انه لا يجب على الله شئ وكل ميسر
لما خلق له فالمطيع موفق ميسر لما هو له وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو
المعصية وليس للعبد في ذلك تاثير واجب بخلد المومن الموفق للطاعات
في حياته وفا بوعده قال تع ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا وبعذب
الكافر المعاند الممرض عن الحق وبيقاء انه ابدا بمقتضى وعده في قوله ان الذين
كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها وسقط وعيد المومن العاصي
لوجوه ثلثة الاول قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمومن العاصي قد عمل
مثقال ذرة خيرا وكفت لاوالايمان اعظم الخيرات فيجب ان يرى ثوابه بمقتضى
الاية ولا يرى الا بعد الخلاص عن العذاب اذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق
ورويه الثواب بعد الخلاص من العذاب يوجب اسقاط وعيده الثاني
قوله فما عادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر
الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون

ذلك

في الدين م

ذلك لمن يشاء فما عدا الشرك من الذنوب وغفران الذنوب
يستلزم اسقاط الوعيد الثالث قوله صلعم من قال لا اله الا الله دخل الجنة
والمومن العاصي قال لا اله الا الله فيدخل الجنة فسقط وعيده ويرجى عفو
الكافر السالم في اجتهاده الطالب للهدى اذا لم يصل الى المطلوب بفضله
ولطفه قال المحيط والعنبري انه معذور لقوله تع وما جعل عليكم من حرج
والمانعون سفوه وادعوا فيه الاجماع اعلم ان المسالة في الاجتهاد اما ان يصير
واصلا او ستى ناظرا وكلاهما مقصران في الاجتهاد وكذلك حكموا بتوعدهم في العذاب
وقوله تع وما جعل عليكم من حرج خطاب لاهل الدين لا للخارجين من الدين او
الذين لم يدخلوا في الدين فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب
غير مسئول للملائكة وجوه الاول النوى الحسنة لا تنوى على افعال غير متناهية
لان النية مقتضية باتمام محلها فقوة نصف الجسم نصف قوة الجسم
فنصف النوة مثلا اذا حرك جسما اعني نصف ذلك الجسم من مبدا معين
فاما ان يحرك حركات مساوية فيكون تحريك كل الجسم ضعف تحريك جزء اعني نصف
ذلك الجسم من ذلك المبدا لان نسبة الاثر من كمية المؤثر ولما كانت قوة
كل الجسم ضعف قوة الجسم كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم و
تحريك نصف الجسم مساويا فيكون تحريك كل الجسم اضعف متناهيا لان ضعف
المساوي مساو وان لم تحرك الجسم حركات غير مساوية فكل القوة ان لم ترد
على قوة نصف الجسم كان الشئ مع غيره اى نصف القوة مع النصف الاخر كالشئ
لا مع غيره اى كنصف القوة بدون النصف الاخر فيكون الكل مساويا

للجزء وهو ح وان زادت محل القوة على قوة نصف الجسم كمون ح كاك كل
القوة زائدة على ح كاك نصف القوة لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين
فاثر القوة الزائدة زائدة على اثر القوة الناقصة والفرض ان الجسمين تحركا من
مبدا واحد فوقعت الزيادة على غير المساوي من جهة التي هو بها غير متناه
فلزم ان يكون ما فرضناه غير متناه متناهيا وهو خلف ان الجسم لا تقوى
على تحركات غير متناهية فلا يكون البدن وقواه دائمين فلا يكون الثواب
والعقاب دائمين الثالث ان البدن مولف من العناصر الاربعة الارض
والماء والهواء والنار والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة المساعدة التي هي في
البدن حتى تزول الرطوبة بالكلية وتفنى الى انطفاء الحرارة لان الرطوبة محرك
الحرارة فاذا زالت الرطوبة بالكلية انطفت الحرارة فافضى الى خراب البدن
فلا يبقى الثواب والعقاب دائمين الثالث لو كان العقاب في النار
دائما لكان الحموة باقية دائما لان تعذب غير الحي غير ممكن فلزم دوام الحموة
مع دوام الاحتراق ودوام الحموة مع دوام الاحتراق غير معقول قلت
اما الاول فمبني على بقي الجوهر الفرد فلا يلزم من انعدام الجسم انعدام الحالة
فيه فانه يجوز ان يكون القوة حالة في المجموع من حيث هو مجموع فتعدم
القوة عند انعدام المحل ومبني على سريان القوة في محلها الذي هو الجسم
سلمنا ان الجوهر الفرد وان سلم انه مسعف والجسم متصل ولكن لا نسلم ان القوة
منقسمة بانقسام محلها وانما يلزم من انقسام محل القوة انقسام القوة اذا
كانت القوة ساريه في محلها لكن سريان القوة في محلها ممنوع ومبني على ان

جزء القوة لها تاثير وهو ممنوع لجواز ان يكون تاثير القوة مشروطا بان يكون القوة
على وجه خاص فاذا انقسم القوة بانقسام محلها فالمقدار من القوة الذي هو
في بعض الجسم لم يحصل فيه ما هو شرط التاثير فلم يكن له تاثير والحاصل ان
هذا الوجه مبني على مقدمات الثلث بقي الجوهر الفرد وسريان القوة في محلها وان
جزء القوة قوة والمقدمات الثلث ممنوعة والبرهان لم يتم على المقدمات ولئن
سلم هذه المقدمات الثلث فهذا الوجه معارض بحركات الافلاك اي المحركين
المطبعة فانها قوى جسمانية تقوى على تحركات غير متناهية عندهم ولو صح ان
القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فهو مدفوع عنا لان القوى
عندنا عرض فعلى العرض الذي هو القوة سعي ويحدد عرض اخر هو قوة اخرى
مثل القوة الثانية تفعل فعلا اخر مثل الفعل الاول وح لا يلزم من دوام
الثواب والعقاب ان يكون القوى الجسمانية قوية على افعال غير متناهية
حتى يكون وهذا ليس بمسموع ولا دليل على اسماع هذا وبهذا الوجه لم يدل الا على
امتناع صدور الافعال الغير المتناهية من قوة واحدة جسمانية واما الوجه الثاني
فممنوع فان النقول بان الابدان مولفة من العناصر مبني على النقل بالمزاج و
ترك المواليد المعادن والنبات والحيوان من العناصر وليس بمسلم
ولئن سلم النقل بالمزاج وتركب المواليد من العناصر فتاثير الحرارة
في الرطوبة المتناهية انما تنتهي الى افنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار
ما تتحلل منه ح كما في شيء من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فني فلا يلزم
فناء الرطوبة بالكلية ولا خراب البدن وكذا الوجه الثالث ممنوع فانا لا نسلم ان

ممنوع فانا نجوز ان يوجد الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه ح

دوام الحرة مع دوام الاحتراق غير معقول وانما لا تكون معقولا لو كان
اعتدال المزاج شرطا للحرة وهو ممنوع فان اعتدال المزاج ليس شرطا لبقاء
الحرة بل الحرة باقية ما دام الفاعل المختار وارضا فان من الحيوانات ما
يعيش في النار ويلتذ به كالحيوان المسمى بسمندر فلا يبعد ان يجعل الله عز
اسمه الكافر بحيث تتألم بالنار ولا تبقى ولا تحترق ولا تموت بالنار

المبحث الخامس في العفو عن اصحاب الكبائر والشفاعة

فيه المسألة الاولى وهو العفو اي اسقاط العذاب المستحق فلو جوه ملخصة الاول
قوله وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله او
يوبقهن بما كسبوا وعفو عن كثير والاجماع على ان الله سبحانه عفو والعفو
انما تحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل
التوبة وعلى الكبائر بعد التوبة فان ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة
وعلى الكبيرة بعدها واجب عند المعتزلة فالعفو هو الكبائر قبل التوبة فانه لا
معنى للعفو الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة الثاني قوله ان الله لا
يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ما دون لمن يشاء اي ما دون
الشرك فتناول الكبائر والصغائر والمراد قبل التوبة لوجهين احدهما انه
لو لم يكن المراد قبل التوبة لم تتوجه الفرق بين الشرك وما دونه واللازم باطل
ضرورة ثبوت الفرق فبيان الملازمة انه بعد التوبة لا فرق بين الشرك وما دونه
في عزانهما الثاني لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها لم تتوجه التعليق بالمشيئة
لان الغفران بعد التوبة واجب عليهم والواجب لا يجوز تعليقه بالمشيئة

لان

لان الواجب يجب فعله شاء او لم يشأ الثالث قوله وان ربك لذو مغفرة
للناس على ظلمهم وكله على الحال فقال رأيت الامير على عدل او ظلم اذا كان
ملتبسا به فالآية تدفع حصول المغفرة حال استمرار العبد بالظلم فيدل
على حصول المغفرة قبل التوبة واما سؤال ذلك بحو قوله قل يا عبادي الذين
اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وقوله فعلت استغفروا ربكم انه كان
غفارا واما الثاني وهو شفاعة نبينا صلعم لاصحاب الكبائر فلانه لو لم تثبت له
بالاستغفار لذنوب المؤمنين وقال واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وصاحب الكبيرة مؤمن لما سبق فيستغفر له اما لامره وصيانة لعصمة
اي عصمة النبي صلعم عن مخالفة امره واذا استغفر النبي صلعم لصاحب الكبيرة قبل
موته بعمل الله شفاعته بحصول المرضاة عليه لقوله ولسوف يعطيك فترضى وبيت
ان شفاعته صلعم مقبولة في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة ولقوله صلعم شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي فانه يدل على ان شفاعة النبي صلعم حاصلة لاهل الكبائر سواء
كان قبل التوبة وبعدها والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبي صلعم لا اثر لها في اسقاط
العذاب بآيات منها قوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا على
سبيل العموم فان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وتأثير شفاعة النبي صلعم في
اسقاط العذاب منافٍ لمقتضى الآية فالجواب العاشر ومنها قوله وما
للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفي الله سبحانه الشفيع للظالمين على سبيل
العموم والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع اصلا فلا تثبت شفاعة النبي صلعم
في حق العصاة ومنها قوله من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة

دلت الايه على سبيل الظهور على نفي السماع على الاطلاق فلزم نفي
سماعة الله علم في حق العصاه ومنها قوله وما للظالمين من
انصار والسميع من الانصار فلا يكون للظالمين سميع والعصاه ظالمون
فلا يكون لهم شفيع واجب عن هذه الامات بانها غير عامة في الاعصار و
لانى الازمان فلا تصلح محل المراع ولئن سلم انها عامة في الاعصار والازمان
حتى تكون مساوية لمحل المراع فنحصصها بما ذكرنا من الامات الدالة على ثبوت شفاعة
الله علم في حق العصاة فتساوى الامات بتخصيصها بالكفار فتعارضا فيبقى الادلة
السادس المبحث السادس في اثبات عذاب القبر والمراد
بعذاب القبر عذاب بعد الموت وقبل البعث ويدل عليه قوله في آل فرعون
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب ومفاظ في العذاب بعد الموت وقبل البعث وقوله في قوم نوح مما
اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب فادخال النار عقب الاغراق قبل البعث
فان الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقب الاغراق وقوله حكاية
عن الكفار الذين هم اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
وذلك دليل على ان في القبر حيوة اخرى وموتا اخرى بعد الموت وقبل البعث
حيوة اخرى وموت اخرى لانه لو لم يكن بعد الموت وقبل البعث حيوة اخرى و
موت اخر لم يكن للاحياء مرتين والاماتة مرتين اصح المحالات اى المنكر
لعذاب القبر بقوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون الا الموتة الاولى فانه
يدل على ان اهل الجنة لا يذوقون الا الموتة الاولى فلو كان في القبر حيوة اخرى

وموت

وموت اخر لذاقوا امرتين فيكون منافيا لما دل عليه الايه بصريحها وقوله
وما انت بمسمع من في القبور يدل على انه لا يمكن اسماع من في القبور فلو كان
المدفون في القبر حيا لامكن اسماعه فيكون منافيا للايه واجيب عن الاول
بان معناه ان نعم الجنة لا تنقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به لا وجه للموت
وعن الثاني ان عدم اسماع من في القبور لا يستلزم عدم ادراك المدفون

السابع المبحث السابع في سائر السمعيات من الصراط و
الميزان ونطاير الكتب واطباق الجوارح واحوال الجنة والنار والاصل في
اثباتها انها امور ممكنة في انفسها والصادق عالم بالكل قادر عليه واجبر الصادق
عن وقوعها فيكون حتما عند العلم بوجودها

الثامن المبحث الثامن في الاسماء الشرعية الاجماع في ان الايمان لغة التصديق
وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر والاستاذ
ابو اسحق واكثر الامة من اهل السنة الى ان الايمان عبارة عن التصديق
للرسول على كل ما علم مجيئه به بالضرورة والايمان في الشرع عبارة عن كلمتي الشهادة
عند الكرامية وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة
وهو قريب مما سبق ان المعتزلة جعلوا الايمان اسما للتصديق بالله ورسوله
وبالكف عن المعاصي والايمان في الشرع عبارة عن مجموع ذلك اى عن تصديق
الرسول بكل ما علم مجيئه به بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة
وحرمة الخمر والزنا وعن كلمتي الشهادة وعن امتثال الواجبات والاجتناب
عن المحرمات عند اكثر السلف فانهم قالوا الايمان عبارة عن التصديق بالجنان

والاقرار باللسان والعمل بالاركان قال المصنف والذي يدل على خروج
العمل عن مفهوم الايمان في الشرع عطف العمل على الايمان في قوله والذين
امنوا وعملوا الصالحات فان العطف يدل على مغايرة المعطوف
للمعطوف عليه فان قيل العمل ج؛ لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل فلا
يلزم من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان اجب
بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان لزم تكرار بلا فايدة وايضا قوله
الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم يدل على خروج العمل من مفهوم الايمان
من وجهين احدهما عطف قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم على قوله الذين امنوا
لان العمل لو كان داخلا في الايمان لزم التكرار بلا فايدة لانه لو كان العمل داخلا
في الايمان لكان الظلم سمعا عن الايمان ج كان ذكر قوله ج ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم بعده ضائعا لانه ج يكون تكرارا بلا فايدة وثانيهما ان العمل
لو كان ج؛ من مفهوم الايمان لكان الايمان منافيا للظلم ضرورة تحقق
المنافاة بين الكل وبعض الجزء واذا كان الظلم منافيا للايمان لم يصح
لبس الايمان بالظلم ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين واذا كان لبس
الايمان بالظلم ممتنعا لا يصح اسناد نفي اللبس اليهم لان الممتنع نفيه لذاته
فلا يصح اسناده الى عزه ولا يمدح الانسان بما ليس من اختياره وقد مدحهم
الله بقوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فقوله وما قوله ج وما كان الله ليضيع ايمانكم
الى اخره اشارة الى جواب الدليلين للقائلين بان الايمان في الشرع
ليس عبارة عن التصديق المخصوص فقط تقرير الدليل الاول انه لو لم يكن العمل من مفهوم

الايمان

الايمان لما صح اطلاق الايمان على العمل واللازم بط اما الملازمة فلانه لو لم يكن
العمل من مفهوم الايمان لم يكن العمل نفس مدلول الايمان ولا جزء مدلوله
ولا لازم مدلوله فلم يصح اطلاق الايمان عليه ضرورة عدم صحة اطلاق اللفظ
على ما ليس بمدلوله المطابقي والتضمني والالتزامي واما بطلان اللازم فلانه
لو لم يصح اطلاق الايمان على العمل لما اطلق الله عليه واللازم بط لقوله ج و
ما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس بالاجماع على المفسرين
فانه ج اطلق الايمان على الصلوة سمي العمل وتقرير الجواب انا لا نسلم انه
اطلق الايمان على الصلوة بل معناه وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى
بيت المقدس فلم يطلق الايمان على العمل وايضا هذا الدليل معلوم
بان يقال لو كان العمل ج؛ من مفهوم الايمان لم يصح اطلاق الايمان عليه ج
للاجماع لانه لو كان العمل ج؛ من مفهوم الايمان لم يصح اطلاقه عليه
فانه يصح اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق المجاز لانا نقول حمل الايمان على
الصلوة وحدها بطريق المجاز والاصل عدمه تقرير الدليل الثاني انه ليس
الايمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لانه لو كان الايمان في الشرع
عبارة عن التصديق المخصوص فقط لم يكن بضعا وسبعين شعبة افضلها لا
اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق لانا نعلم بالضرورة ان التصديق المخصوص
فقط لم يكن كذلك واللازم بط لقوله عليه الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق تقرير الجواب
ان معنى الحديث شعب الايمان هي بضع وسبعون شعبة لان الايمان نفسه

بضع وسبعون شعبه لكان اماطه الاذى عن الطريق داخله فيه وليس
كذلك فان اماطه الاذى عن الطريق غير داخله فى الايمان بالاتفاق

الباب الثالث

من الباب الثانى شرع فى الباب الثالث فى الامامه وذكر فيه خمسه مباحث
الاول وجوب نصب الامام ٢ فى صفات الذى يحصل به الامامه
٣ فى اقامه الدليل على ان الامام الحق بعد الرسول ابو بكر ٤ فى فصل الصحابه
المبحث الاول فى وجوب نصب الامام الامامه عباره عن خلافه شخص من
الاشخاص للرسول فى اقامه دين الشريعه وحفظ حوزه الملل على وجه
يجب اتباعه على كافه الامه وقد اختلف الامه فى وجوب نصب الامام
اوجب الاماميه والاسماعيليه نصب الامام على الله واوجب المعتزله
والزيديه نصب الامام علينا سمعا ولم يوجب الخوارج نصب الامام مطلقا
لا على الله ولا علينا لا سمعا ولا عقلا لنا مقامان سان وجوب نصب الامام
علينا سمعا وسان عدم وجوبه على الله اما الاول اى سان وجوبه علينا سمعا فلان
نصب الامام مدفع ضررا لا ندفع الا بنصب الامام وكل ما مدفع ضررا لا ندفع الا به
فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى فلانا نعلم بالضروره ان الناس اذا كان
لهم رئيس قاهر يخافون عقابه ويرجون ثوابه كان حالهم فى التحرز عن الضرر والفساد
اتم مما اذا لم يكن هذا الرئيس وان البلد اذا شذ عن رئيس قاهر يامر بالطاعات
وينهى عن السيات ويدرء باس الظلمه عن المستضعفين استولى عليه الشيطان
وظهر وفشا فيه الفسوق والعصيان وساع الهرج والمرج فثبت ان نصب الامام

مدفع ضررا لا ندفع الا به واما الكبرى فان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان
واجب باجماع الانبياء واتفاق العقلاء وما مدفع ضررا لا ندفع الا به فهو واجب
لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فنصب الصغرى هذا الدليل عقلى من
باب الحسن والقبح وبكبراه اوضح عقلا من الصغرى والاول ان يعتمد فيه على قوله
ع واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان قيل وكيف نصب
الامام مفاسد الخ اذ ربما استنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد او
ربما استولى على الناس فيظلمهم او ربما لجاج لدفع المعارض وتقويه رياسته
الى مزيد مال فنصب من الناس اموالهم قلنا الاحتمالات التى ذكرتم و
ان كانت جايزه لكن احتمالات مرجوحه مكموره فان هذه الاحتمالات الحاصله
من نصب الامام اذا قوبلت مفاسدها المترتبه عليها بالمفاسد الحاصله من
عدم نصب الامام تكون مرجوحه قليله وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر
كثير واما الثانى اى بيان عدم وجوبه على الله فلما سنا انه لا يجب على شئ
بل هو الواجب لكل شئ واذا بين المقامان ثبت المطلوب وهو ان نصب
الامام واجب علينا سمعا لا على الله احتج الاماميه على ان نصب
الامام واجب على الله بان نصب الامام لطف وكل ما هو لطف واجب
على الله اما ان نصب الامام لطف فلانه اذا كان للناس امام كان حال
المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصى اقرب مما اذا لم يوجد امام
فان العقلاء يعلمون بالضروره انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن المعاصى
والمهارس ويزجرهم عن المعاصى ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب

ومن الفساد ابعد واما ان اللطف على الله واجب فلان اللطف جار
مجرى التمكين وازالة المفسدة فيكون واجبا قياسا على التمكين والجامع
كون كل من التمكين واللطف اراحة لعذر المكلف فان الله يكلف
العباد بالطاعات والاجتناب عن المعاصي وعلم انه لا عذر على ذلك
الا اذا نصب له اماما فان لم ينصب له اماما كان للمكلف ان يقول
انكم اردت حصول الطاعات مني لانك ما مكنتني من فعلها فكما ان
التمكين يجب لازاحة هذا العذر كذلك اللطف اقول والجواب لانم ان
نصب الامام لطف فانا نمنع كون لطفا اذا كان نصب الامام خاليا عن شوائب
المفاسد وهو ممنوع لاحتمال ان يكون في نصب الامام مفسدة خفية اكثر
الله تعالى بها وليس سلم ان نصب الامام لطف ولكن لانم ان اللطف
واجب على الله ولانم ان التمكين واجب على الله فانا قد بينا انه لا يجب
على الله شئ بل هو الموجب لكل شئ وبعد تسليم هذه المقدمات الباطلة
فاللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يوحي بوائه وتحمى
عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام وكيف يكون نصب
الامام لطفا ولم يتمكن من عهد النبوة الى ايامنا امام على ما وصفتموه فيكون
الله تعالى تارك الواجب عليه فيكون قبيحا فقد صدر من الله تعالى القبيح وانم لا
يجوز ان يصدر القبيح من الله تعالى

البحث الثاني في صفات الآية

البحث الثاني في صفات الآية وهي تسع الاول ان يكون الامام مجتهدا في
اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدلايل على المطالب الاصولية وحل

الشكوك

الشكوك والشبهة ويتمكن من الفتوى في الوقايع المستنبطة الاحكام
في الوقايع الثانية ان يكون الامام ذا راي وتدبير يدبر امر الحرب والسلم
اي الصلح وسائر الامور السياسية بان يشتد في محل يقتضي الشدة ويرحم
في موضع يستدعي الرحمة واللين كما قال الله تعالى في مدح اصحاب النبي صلعم
والذين امنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة ان يكون
شجاعا قويا لا يحجم عن اقتحام الحرب ولا يضعف قلبه عن
مقاتلة الجند ولا تهوله الفزاعات المؤدية الى التهلكة وجمع بعضهم في الصفات
الثلث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات الثلث عد من كان
موصوفا بها الرابعة ان يكون الامام عادلا لانه متصرف في رقاب الناس
واموالهم وانصاعهم فلو لم يكن عدلا لا يؤمن من تعديه وصرف اموال الناس
في مشتهياته وتضييع حقوق المسلمين ومضرة هذه الصفة ان يكون مسلمة
الخامسة العقل السادسة البلوغ لان الصبي والمجنون ليس لهما الولاية
على انفسهما فكيف تصور ولايتهما على كافة الناس ولان المجنون والصبي
غير متصفين بالصفات المعتبرة في الامامة ولان المجنون والصبي ليسا
بعدلين والامام يجب ان يكون عدلا السابعة المذكورة لان النساء
ناقصات عقل ودين والامام يجب ان يكون كامل العقل والدين
الثامنة الحرية لان العبد مستخف من الناس مستقل بخدمة احد على سبيل
الوجوب لسوء مصالح الناس التاسعة ان يكون الامام قرشيا خلافا
للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله عليه الصلاة من قريش والآية جمع معرف

بالام فعند العموم فان اللام في الحج حيث لا عهد للعموم وهنا لا عهد
فيفيد العموم وقوله صلعم الولاء من ولئ والنقر كما في الحديث الاول

وشرط فيهم العصمة ولا شرط في الاية العصمة خطا فا
للاسمعلله والاشاعرة اى الامامية فانهم اشترطوا العصمة في الاية
لنا انا سنبين انشا الله صحة امامة ابى بكر رضو والامة اجتمعت على
كون ابى بكر غير واجب العصمة لا على انه غير معصوم فلا يكون العصمة شرطا
في الامامة لانه لو كان شرطا لوجب عصمة الامام والازم غط لان العصمة غير
واجبة للمشروطون للعصمة في الامامة بوجوه لمثة الاول ان وجه الحاجة الى احتجوا على اشتراطهم
الامام اما ان للمعارف الالهية لا علم الامة كما هو مذهب اصحاب التعليم
او علم الواجبات العقلية وترغيب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب
الاثنا عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما لحصول الوثوق بقوله
وفعله الثاني ان احتاج الناس الى الامام لجواز الخطا عليهم فلو لم يكن الامام واجب
العصمة لجاز الخطا عليه فيحتاج الامام الى امام اخر وهلم الثالث قوله لا ينال عهدى الظالمين
علم انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين فان
الاية دلت على ان عهد الامامة لا ينال الظالمين اى لا يصل اليهم وغير المعصوم
مذنب والمذنب ظالم فلا يكون اماما واجب عن الاول بمنع المقدمات
اما الاول فمان عال لانا نختار وجه الحاجة الى الامام في الامرين اللذين ذكرتموهما
ولئن سلمنا انه يلزم من ذلك وجوب عصمة الامام بل يلزم من ذلك ان يكون
عدلا وهو الثاني فمان عال لانا نمنع انه لو جاز الخطا للاحاد الى الامام اخر والكلام

الامة

ان الامامة اى بكر صحيحة وجاز الخطا عليه ولم يحتج الى امام اخر والا لما صحت امامته
واجيب عن الثالث بان الاية يدل على ان شرط الامام ان لا يكون مبطلا
بالذنوب حكم العدالة بها لا على ان شرط الامام ان يكون معصوما فان
الظلم في مقابلة العدل ولا يلزم من كونه غير ظالم ان يكون معصوما بل يلزم ان
يكون عدلا الثالث المبحث الثالث فيما يحصل به الامامة
اجمع الامة على ان منصب امام ومنصب رسوله ومنصب الامام السابق
على امامة شخص اسباب مستقلة في ذلك اى في ثبوت امامة الشخص
فمتى اذا بايع الامة شخصا استعد للامامة وصار اذا استولى شخص شوكة
على خطة الاسلام فعالم بها اى بامامتها اصحابنا اى اهل السنة والجماعة
والمعتزلة لحصول المقصد من الامامة بهذين السببين لان المقصد من نصب
الامام دفع الضرر الذى لا يندفع الا بنصب الامام وهذا حاصل بهما فثبت
امامتهما وقالت الزيدية كل فاطمى عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار
اماما وانكرت الامامية ذلك مطلقا اى انكرت الامامية ثبوت الامامة
بهذه الامة او بالاستيلا بالشوكة او بادعاء الشخص الموصوف سواء كان
ذلك الشخص مستعدا لها او لا وقالوا لا يثبت الامامة الا بالنصص من الله
تع او من الرسول او من الامام السابق واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المص
منها اربعة الاول ان اهل السنة لا تصرف لهم في امر غيرهم من احاد الناس
في اهل سهم فكيف يكون الغير على كل الامة فان من لا يمكن له التصرف في اقل
امر لا قل الاشخاص كيف يمكن له ان يكون الغير على التصرف في كل الامة الثاني

ان اثبات الامامة بالسمع قد يفضي الى العسر لاحتمال ان سامع كل فرقة سمعا وبدعي
كل فرقة رجحان امامهم وتبع منها المحارب المؤدي الى المفاسد والضرر الثالث
ان منصب القضا لا يحصل بالسمع فطريق الاولى ان لا يحصل منصب
الامامة بها فان الامامة اعظم من القضا الرابع الامام نائب الله ورسوله
فلا ثبت خلافته الا بقول الله او بقول رسوله لان نيابة الغير لا تحصل
الا باذن ذلك الغير واجيب عن الاول بانه معوض بالشاهد والحاكم
فان الشاهد غير ممكن من التصرف في امر المشهود عليه والحاكم يصير بقوله ممكنا
من التصرف فيه والحكم عليه وعن الثاني بانا لا نم انه قد يفضي الى الفتنة ولو سلم ان
سامع كل فرقة شخصا وتبع منها المحارب قلنا عند وقوع الفتنة يرجح الاعلم الاورع الاسن
الاقرب الى الرسول كما رجحت الصحابة ابا بكر على سعد بن عباده وعن الثالث
بمنع الاصل فانا لا نم ان منصب القضا لا يحصل بالسمع فان الحكم الذي هو حمل
الشخص حاكما جائز مع وجود الامام سماه اذا حلا السلاد عن الامام فانه يحصل
منصب القضا لمن له اهلية القضا سمعه اهل السلاد وعن الرابع بانه مسلم
ان نائب الله ورسوله لا يثبت الا باذن الله او اذن رسوله ولكن لم لا يكون ان يختار
اختيار الامة او ظهور الشوكة للشخص المستعد للامامة كاشفا عن كون الشخص
المستعد للامامة اماما بما سمع ورسوله علم ودليلا على انه امام نائب
سمع ورسوله علم الرابع في اقامة الدليل السمعي على ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر وخالف الشيعة فيه وزعموا ان
الامام الحق بعد رسول الله علي وندل على ان الامام الحق بعد الرسول ابو بكر وجوه

ذكر

ذكر المصنف منها خمسة الاول قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي
ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا
ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وعد الله سبحانه جميعا من الصحابة
ليستخلفنهم في الارض وليمكنن لهم يدل قوله منكم فليجمع من الصحابة الموعودون
بالاستخلاف اما علي وحده او من قام بعده كمعاوية ويزيد ومروان فانهم ملوك
لا خلفاء واما عند الشيعة فلان معاوية ويزيد ومروان لم يكونوا من الذين
امنوا وعملوا الصالحات فمن الثاني وهو ان يكون الموعودون بالاستخلاف
وليمكنن ابا بكر ومن قام بالامر بعده من الخلفاء الثلثة فثبت ان الامام
الحق بعد رسول الله ابو بكر الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا
حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما فالداعي المحظور
منازعته ليس محمدا صلعم لقوله تعالى قبل هذه الاية سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى
مغانم لتاخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم
قال الله من قبل فسيقولون بل تحسدوننا بل كانوا لا يفقهون الا قليلا فقوله لن تتبعونا
يدل على منع رسول الله اياهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم الى قوم اولي باس
والا لزم الناقض ولا عليا رضه لانه قال الله في صفة الموعودين تقاتلونهم او
يسلمون وعلي علم لمحارب الكفار امام خلافته والداعي المحظور محاربته من ملك
بعد علي تعلم وفاقا ولعدم دعوتهم للاصمين ان يكون الداعي المحظور محاربته من

ع ار ح

ليس ح

ذكر ابا بكر ومن قام بالامر بعده ح
الخلفاء الثلثة عثمان وعلي ح
والاول وهو ان يكون الموعودون
بالاستخلاف ابا بكر ومن قام بالامر بعده نظرا الى ان علي لم يقاتل احدا واما عند الشيعة فلان علي لم يقاتل احدا
بالامر بعده ح
فلم يصح خفاء الامر بعده ح ومروان ح

كان فضل على وبعد النبي علم وقد اوجب الله اطاعة الداعي لقوله علم فان يطيعوا
لكم الله اجرا حسنا وان تولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما واذا
كانت طاعته واجبة كانت خلافته صحيحة ولزم منه ان يكون الامام الحق بعد
رسول الله صلعم ابا بكر الثالث ان النبي صلعم استخلف ابا بكر في الصلوة امام
مرضه ب استخلاف في الصلوة بالنقل الصحيح وما قال النبي صلعم ابا بكر عن خلافته في
الصلوة فعسى كون ابي بكر خليفة في الصلوة بعده وفاته واذا ثبت خلافة ابي بكر بعد وفاة
في الصلوة ب خلافة ابي بكر بعد وفاته في غير الصلوة لعدم القائل بالفصل الرابع
قوله صلعم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير بعد ذلك ملكا عضوضا هذا دليل
واضح على خلافة الائمة الاربعة وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفا الخامس ان
الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس وبطل
القول بامامة علي والعباس فتعين القول بامامة ابي بكر اما الاجماع على
امامة احد الاشخاص الثلثة فمشهور مذكور في كتاب السير والتواريخ واما
بطلان القول بامامة علي والعباس فلانه لو كان الامام حقا لاحدهما لنازع
ابا بكر وطاهره في ذلك وانظهر على ابي بكر بعضه ولم يرض بخلافته وقد رضي
علي والعباس بامامة ابي بكر وما عاداه ولو كان امامة ابي بكر حقا كان ظلما
فيستحق ان لا يرضيا به فان الرضا بالظلم ظلم فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله
ابو بكر قيل الامامة كانت حقا لعلي الا انه عليا اعرض عن حقه بقية على نفسه
قلت كيف تتصور البقية في حق علي وكان علي في غاية الشجاعة والشهامة
وكان فاطمة الزهرا مع علو شانها وجلالة قدرها وفضل نسبها زوجة علي واكثر

صنا دید قریش وسادا تهم کالحسن والحسین والعباس مع علي والعباس
مع علو منصبه قال لعلي امد دیدک لابایعک حتی تقول الناس بایع عم رسول الله
ان عمه طلحة حلف علیک اسان والزبیر بن العوام مع غایة شجاعته سل
السیف وقال لا ارضی بخلافة ابي بکر وابو سفیان رئیس مکة ورأس بني امیة
قال یا بني عبد مناف ارضیتم ان یلي علیکم تیم یعني ابا بکر فان ابا بکر من قبیلة
تیم بن مرة ومنهم الخلافة فانهم طلبوا الامامة وقال امیر منا وامیر منکم وکان
ابو بکر شیخا ضعیفا خاسعا سلیما عدیم المال قلیل الاعوان فعلم ان سعة علي
لابي بکر انما کانت عن رضی لانه کان متقدما علی الصحابة في العلوم والفضایل
وکان اقرب الناس الی رسول الله صلعم احمت السیعة

احمت السیعة علی الامامة علی رضم بوجوه ذکر المصنف منها ستة الاول قوله تع
انما ولیکم الله ورسوله والذین امنوا معه الذین یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة
وهم راکعون وجه الاحتجاج به ان لفظ الولي قد راد به الاولی والاحق بالتصرف
دل علی ذلک النقل اللغوي والعرف الاستعمالي اما النقل اللغوي فقول
المبرد الولي هو الاولی بالتصرف واما النصوص فقوله علم اما امرة کنت نسیا غیر
اذن ولیها عکاحها باطلا فانه اراد به الاولی بالتصرف واما العرف الاستعمالي
فانه یقال لاب المرة واخیها انه ولیها ای اولی بالتصرف فیها وقد یراد به
المحب والناصر ومنه قوله تع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض
ای بعضهم محب بعض وناصره ولم نجد في اللغة للولي معنی ثالث فثبت ان
الولي اما ان یراد الناصر او الاولی بالتصرف لا غیر تعلقا للاشتراک والاول

بط لعدم اختصاص النصره المذكوره فى الايه لان الولايه بمعنى النصره عامه فى كل
المومنين بدليل قوله والمؤمنون والمومنات بعضهم اولياء بعض والولاية
فى الايه ليست عامة فى كل المومنين لان لفظ انما فى الايه تفيد الحصر فى
المومنين الموصوفين بالصفات المذكوره فتكون الولايه المذكوره فى
الايه خاصة ببعض المومنين فتعين الثانى وهو ان يكون المراد اولى بالتصرف
فثبت ان المومن الموصوف فى الايه يستحق التصرف فى امور المسلمين
والذى هو الاولى بالتصرف فى امور المسلمين من جميع الناس هو الامام فاذن
الايه ناصه على امامة المومنين الموصوفين والمفسرون ذكروا ان
المراد منه على ابن ابى طالب لانه كان يصلى فسأله سائل فاعطاه خاتمه راكعا
فثبت ان عليا عليه السلام هو الامام المستحق للتصرف وهو معنى قوله عليه السلام
من كنت مولاه فعلى مولاه فنقول ان لفظ المولى قد يراد به الاولى وقد يراد
به الناصر والمعين وقد يراد به المعتق والمعتق والجار وابن العم اما ارادة الاولى
فدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله ولكل جعلنا موالى فقال
المفسرون اراد به من كان اولى واحق بالميراث وقوله مولاكم النار اى اولى
بكم على قاله المفسرون واما السنة فقوله عليه السلام فى بعض الروايات ايما امرء تحت
نفر اذن مولاه فنكاحه باطل اراد بالمولى المالك لامرها والاولى بالتصرف
فيها واما ارادة الناصر والمعين فدل عليها الكتاب والشعر اما الكتاب
فقوله ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم اراد به الناصر
واما الشعر فقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم وصعنا فاصبحت

ناصرها والداب عنها واما ارادة المعتق والمعتق فظاهره مدل عليها استعمال
العرب واما ارادة الجار فيدل عليها قول عمر الكلابى لما نزل جار الكليب
بين ربوع فاحس جواره جزى الله خيرا والجزاء بمكنه كلف من ربوع وزادهم
حمدا بهم خلطونا بالنفوس والجوا الى نصر مولاهم سومه جودا اراد به جاره
واما ارادة ابن العم فدل عليه قول عباس بن الفضل بن عتبة فى ابن
فهلا سعى غنا مهلا بنى عمنا مهلا موالينا لا يبشوا سنا ما كان من حدث
مولى الثانى عنا اذا عوت ذلك فنقول لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا فى
الاولى اولا فان كان الاول وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان
الثانى فجب الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ للمجاز اذا اطلق وله
محامل واقرن به ما يصح احدها وجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح الحاصل
بسبب اقران ما عينه واول الحديث قرينة يصلح لان ينصر المولى بالاولى
وهو قوله الست اولى بكم الثانى انه سعد رحمل لفظ المولى فى الحديث
على ما سوى الاولى فمن حمله عليه لان الاصل فى اللفظ الاعمال لا الاهمال
الثالث تعذر حمله على ما سواه فلانه سعذر حمله على الناصر لان ذلك معلوم من
قوله وللمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض ومع حمله على المعين والمعتق
والجار وابن العم لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى وجب
المفسرون على ان معنى قوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم الست اولى بتدبيركم
والتصرف فى اموركم وان نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم من انفسهم ولان
ذلك هو المتبادر من اطلاق لفظ الاولى فى قولهم وكذا الست اولى باليتيم

من غيره والسلطان اولى باقامة الحدود من الرعية والزوج اولى بامراته والمولى
اولى بعبده واذا ثبت ان معنى المولى اولى بالتصرف فحاصل الحديث يرجع الى ان
قوله من كنت مولاه فعلى مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه فعلى اولى بالتصرف
فيه وذلك يدل على الامامة فانه لا معنى للامام الا هذا الثالث قوله صلعم انت منى بمنزلة
هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى اجمعوا على ان منزلة على عليه السلام من النبى
هرون من موسى وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى ثابتة لعلى بالنسبة
الى النبى صلعم ولفظ المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الا ان المراد به العموم لما ان
قولك منزلة اسم جنس صالح للكل واحد واحد من احاد المنازل الخاصة وصالح للكل
ولهذا صح ان يقال فلان له منزلة من فلان ومنزلته منه انه واجب له وانه محق واجب
تابعه فى جميع اموره وعند هذا اطلق على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون
معينا او بجهة الاول يمتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على المعين والثانى ايضا ممتنع
لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله
صلعم الا انه لا نبى بعدى استثنى هذه المنزلة دون باقى المنازل ولو لم يكن
اللفظ محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت العموم دل على
ثبوت الامامة لعلى لان من جملة منازل هرون من موسى عليه السلام انه كان خليفة له
على قومه فى حال حيوته لقوله حكاية عن هرون اخلفنى فى قومى والخلافة
لا معنى لها الا القيام بمهام المستخلف فيما كان له من التصرفات واذا كان
خليفة له فى حال حيوته وجب ان يكون خليفة له بعد موته ضرورة بقائه والا لكان
قوله موجبا للغيرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء عليهم السلام واذا كان كذلك ثابتا للمولى

وجب

وجب ان يثبت مثله لعلى الثالث قوله صلعم مشيرا اليه سلموا على امير المؤمنين
واحده سيده هذا خليفتى فيكم بعد موتى فاسمعوا واطيعوا وهذا صريح دال على
خلافته بعده الرابع ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة ابى بكر
وعمر والعباس وبطل القول بامامة ابى بكر والعباس لما مر ان الامام
يجب ان يكون معصوما واجب العصمة ومنصوصا عليه وابو بكر والعباس
لم يكونا واجبى العصمة ولا منصوصا عليه بالاتفاق فتعين القول بامامة على الخامس
انه يجب ان يكون الرسول نص على امامة شخص معين تكميلا لامر الدين و
اشفاقا على الامة فانه علم من سيره النبى صلعم اشفاقه للامة كاشفاق الوالد بالنسبة
الى اولاده قال النبى صلعم انما انا لكم مثل الوالد لولده وارشادهم الى الاشياء
جزئية مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وانه صلعم اذا سافر من المدينة
استخلف فيها من يقوم بامر المسلمين ومن هذا سيرته كيف يهمل امته ولا يرشدهم
الى من يتولى امرهم الذى هو اجل الاشياء وانفعها واعمها فائدة فلا بد
من سيرته من التنصيص على من يتولى امرهم بعده ولم ينص لغير ابى بكر و
عمر بالاجماع ولم ينص لابى بكر لانه لو نص على ابى بكر لكان توصله الامر على السيفة
معصية فعين معصيته لعلى علم السادس ان عليا كان افضل الناس
بعد الرسول صلعم لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله حكاية
نقل تعالوا ندع ابنائنا وابناكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم على
ولا شك ان عليا ليس نفس محمد عينه بل المراد به ان عليا منزلة النبى وان
عليا هو اقرب الناس الى رسول الله فضلا واذا كان كذلك كان افضل الخلق

بعده ولان عليا كان اعلم الصحابه لانه كان اشهرهم ذكاء وفطنه واكثرهم تدبرا
وروية وكان حرصه على التعليم اكثر واهتمام الرسول بارشاده وتربيته
اتم وابلغ وكان مقدما في فنون العلوم الدينيه اصولها وفروعها فان اكثر
الفرق ينسبون اليه ويسندون اصول قواعدهم اليه والحكماء يعظمونه غايه
التعظيم والفقهاء ياخذون برايه وقد قال عليه السلام اقضاكم علي والاقضى اعلم
الامه والاحاديث الي جمع انواع العلوم وانه احاديث كثيره وردت شاهده على ان عليا
افضل بها حديث طير وهو انه عليه السلام اهدي اليه طير مشوي فقال صلى الله
اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاءه علي واكل معه والاحب الى الله
تعالى من هو اراد الله به زياده ثوابه وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من
النبي عليه السلام والملائكة لانه قال ائتني باحب خلقك اليك والمراد به الى النبي
صلى الله عليه وسلم ان يكون غير النبي فكانه قال ائتني باحب خلقك غيري وقوله ياكل معي
وتقديره ائتني باحب خلقك اليك ممن ياكل معي والملائكه لا ياكلون
وتقدير عموم اللفظ للكل فلا يلزم من تخصيصه بالنبي الى النبي عليه السلام والملائكة
تخصيصه بالنبي الى غيرهما ومنها حديث خيبر فان النبي عليه السلام بعث
ابابكر الى حصن فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فخصت النبوة لذلك فلما اصبح خرج
الى الناس ومعه رايه فقال لاعطين الرايه اليوم رجلا يحب الله
ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فرجع له المهاجرون فقال
النبي عليه السلام ان عليا يقتل اليوم اربعين فصل في عدد ثم دفع الرايه اليه و
ذلك يدل على ان ما وصفه به مقصود ممن يعدم فيكون افضل منهما ولزم

في قوله

الك ح

منه ان يكون افضل من جميع الصحابه والافضل يجب ان يكون اماما والجواب
عن الاول ما مالايم ان المراد بالولي هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون
المراد به الناصر قولهم ان الولايه بمعنى النصره عامه واما يكون عامه اذا اضيفت
الى جمع غير محصور من صفات معينه كما في قوله والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيفت الى جمع محصور من صفات خاصة
كما في الايه المبحث بها فظاهر وعلى هذا فلا يسلم ان يكون الولايه المحصورة في الله
ورسوله والمؤمنين المحصورين بالصفات المذكورة في الايه الولايه بمعنى النصره
وهي الولايه الخاصة دون العامه من غير منافاه من الاسن المذكورتين و
لئن سلم ان الولايه في الايه بمعنى التصرف لكن حمل الجمع على الواحد متعذر
بل المراد بالذين امنوا في الايه علي واكفاؤه واما قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي
مولاه فهو من باب الاحاد وقد طعن فيه ابن ابي داود وابو حاتم الرازي وغيرهما
من ائمه الحديث ولئن سلم صحة هذا الحديث ولكن لا نسلم صحة الاحتجاج به على امامه علي
وقولهم لفظ المولى يحمل الاولى قلنا لانسلم ذلك فان اولى بمعنى افضل والمولى بمعنى مفضل
ولم يرد احدهما بمعنى الاخ اذ لو ورد احدهما بمعنى الاخ يصح ان يعبر عن كل منهما
بالاخ وليس كذلك فانه يصح ان يقال فلان اولى من فلان ولا يصح
فلان مولى من فلان ولئن سلم احتمال اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن
لا نسلم وجوب حمله عليه ولئن سلم وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى
ولكن لا يلزم ان المراد بالاولى الاولى بالتصرف منهم بل يمكن ان يكون المراد به اولى بهم
في محبته وتعظيمه وليس احد المعنين اولى من الاخ والجواب عن الثاني انه لا يصح

الاستدلال به من جهة السند ولئن سلم صحة سنده قطعا لكن لا يتم ان قوله
انت مني بمنزلة هرون من موسى يعم منزلة كانت لهرون من موسى فانه من جملة
منازل هرون من موسى انه كان اخا لموسى في النسب وشريكا له في النبوة
ولم يثبت ذلك لعلي فلهم منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحدة
واحدة قلنا لانم ان اسم الجنس اذا اعري عن موجبات العموم سل دخول
لام العموف او حرف النفي يعم بل هو من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد
من الجنس على طريق البدل لان يكون متناولا للكل على سبيل الجمع والا
لم يتحقق فرق بين المطلق والعام والظاهر ان معاوية تشبث على هرون في الاخوة
والوزارة وان سلم عموم المنازل لكن لانم انه من منازل هرون من موسى استحقاقه
الخلافة بعده لعدم سبق ذلك في حق علي فلهم انه كان في حال حياته قلنا
لانم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة وليس حال احد الشريكين
خليفة عن الاخر اولى من العكس وقد يحكى عنه اخلفني في قومي المراد به المبالغة
والتوكيد في العام بامر قومه على كوام موسى واما ان يكون مستحقا عنه بقوله
فلا فان المستخلف عن الشخص بقوله لو لم يقدر استخلافه لم يكن له العام مقامه
في التصرف وهرون من حيث هو شريك له في النبوة فلا ذلك ولو استخلفه
موسى ولئن سلم انه استخلفه في حال حياته ولكن لانم لزوم استخلافه له بعد موته
فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم بحيث يعم الخلافة في كل زمان ولهذا لو
استخلف وكيلا في حال حياته على اهله فانه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه
له بعد موته واذا لم يكن معما للخلافة في كل زمان لعدم طاعته في بعض الازمان لتصور

حاشية له على قوله م

دلالة

دلالة اللفظ عن استخلافه فلا يكون عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض
التصرفات دون بعض فان ذلك لا يكون عزلا له فيما لم يستخلف فيه
واذا لم يكن عزلا فظاهر ولئن سلم ان ذلك عزل له ولكن انما يكون بعضا
له اذا لم يكن له مرتبة اعلى من الاستخلاف وهي الشركة في النبوة وعن الثالث
بان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيح عندنا فلا تقوم حجة علينا وعن الرابع
بانا لا نم وجوب العصمة ولا نم وجوب التنصيص ولا نم عدم التنصيص في شان ابي
بكر وعن الخامس ان تنصيص الاحاد على احد من المكلفين لعله كان اصلح للمكلفين
من التنصيص على امامة شخص بعينه وعن السادس ان ما ذكرتم من الدلائل
الدالة على ان عليا افضل معارض بما دل على ان ابا بكر افضل والدليل على ان
ابا بكر قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فان المراد به اما ابو بكر
او علي بالاتفاق والثاني وهو ان المراد به علي مدفوع لان الله ذكر في وصف
الاتقي قوله الذي يؤتي ماله يتزكى وما احد عنده من نعمة تجزى وعلي غير موصوف
بهما لانه ما انفق لعلي ان ابي ماله يتزكى ولان عليا نشا في تربية النبي علما وعادة
وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد بالاتقى عليا تعين ان يكون المراد به ابا بكر
فيكون ابو بكر هو الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم لقوله ان اكرمكم عند الله
اتقاكم وكل من كان اكرم عند الله كان افضل فابو بكر افضل وقوله صلعم ما طلعت
الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر فانه يدل على
انه ليس احد افضل من ابي بكر فلا يكون علي افضل من ابي بكر فاما ان يكون مساويا
لابي بكر في الفضل او يكون ابو بكر افضل من علي والاول مسلم بالاجماع فتعين الثاني

وقوله صلعم لابی بکر وعمر هما سیدا کهول اهل الجنه ما خلا النبیین والمرسلین وقوله صلعم لعمر ما لقیک الشیطان سالکا فجا قط الا سلک فجا غیر فجک وقد مر فی الصلوه مع انها افضل العبادات مدل علی انه افضل وقوله صلعم وقد ذکر ابو بکر عنده وابن مثل ابی بکر کمثل الناس صدقنی الناس وصدقنی و اسی الی وزوجنی ابنته وحزنی بماله واساسی معه وجاهد معی ساعة الخوف وقول علی خیر الناس بعد النبیین ابو بکر ثم عمر الخامس فی فضل الصحابة

المبحث الخامس فی فضل الصحابه یجب تعظیم جمیع اصحاب رسول الله صلعم والکف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترک التنقص والبغض لبعضهم علی بعض وترک الافراط فی محبة بعضهم علی وجه یفضی الی عداوة اخرین منهم والطعن فیهم فان الله تعالی اثنی علیهم فی مواضع کثیره منها قوله تعالی والسابقون السابقون الاولون من المهاجرین والانصار وقوله تعالی یوم لا یخزی الله النبی والذین امنوا معه وقوله تعالی اشداء علی الکفار رحماء بینهم تریهم رکعا سجدا یبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله تعالی رضی الله عن المومنین اذ یبایعونک تحت الشجره وقد اثنی رسول الله صلعم وهم بذلوا المجهود فی نصره رسول الله صلعم بالجهاد وصرف الاموال وقوله صلعم لو انفق احدکم ملأ الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصیفه وقال صلعم اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم وقال صلعم الله الله فی اصحابی لا تتخذوهم بعدی غرضا من احبهم فبحبی احبهم ومن ابغضهم فببغضی ابغضهم ومن اذانی فقد اذی الله ومن اذی الله یوشک ان یاخذه ان احد من یومن بالله ورسوله فکیف یجوز ان یقال ان من هو موصوف بهذه الصفات وما نقل من الطاعن فعلی تقدیر صحته له محامل وتاویلات ومع ذلک لا یعادل ما ورد فی

مناقبهم وحکی عن اثارهم المرضیه وسیرهم الحمیده نفعنا الله بمحبتهم احشرنا وجعلنا لهدیهم متبعین وعصمنا عن زیغ الضالین ونعشنا یوم الدین انعم الله علیهم من النبیین والصدیقین والشهداء والصالحین وحسن اولئک رفیقا ومع الزاع من کدره وجمعه بعون الله وحسن توفیقه علی ید العبد العتیر الکسیر المحتاج الی رحمة ربه الغنی عماد بن قوام بن همام بن عماد بن ضیاء بن عماد بن علاء بن محمد بن احمد بن عرشاه بن احمد بن محمد بن علی بن احمد بن محمد بن طاهر بن عبد الله بن عیسی بن محمد بن علی الرضی بن الامام جعفر الصادق علیهم احسن الله باله وتقبل بالحر حاله فی الثامن والعشرین من شهر شعبان المعظم سنة ثلاث وسبعمائة الهجریة النبویة

وصلی الله علی خیر خلقه محمد وآله اجمعین

الطیبین الطاهرین واصحابه

الراشدین

کتبخانه
مجلس

١٣٤٥

موضع الاضمدة وانما لاتصلح لها او تفعل انما تصلح وذلك بكل المصلحة الآن فان قال فالاول فغير صحيح بل الاطباء اصابوا فى ذلك
وكان الضماد اقرب الى العضو المضمد من الاشياء المشروبة وفعل الضماد فيه اقوى والمشروب والماكول يستحيلان باستحالات كثيرة
تصل الى العضو فمتى يصل اليه وقد تغير صفاته وضعفت قواه بخلاف الاضمدة فان القوى باقية عليها واعمالها لم تنقص منها وفى قانون
الدواء انا الدواء ينبغى ان نوصل الى العضو المداوى من اقرب المواضع اليه واسهلها عليه فان قال نابلس وهو انه كان صالحا ثم زالت
المصلحة بنفس الامزجة والازمان والبلدان والاسنان فقد تقدم تفصيل ذلك والكلام عليه وفساد طريقهم اليه والدفع بعين عمل العالم
العلم ويوفق للصواب ويرشد الهداية للمطلع عليه فانه ولى التوفيق وحسبنا الله ونعم الوكيل ثم كتاب تقويم الابدان بمداواة الامراض
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبى واله المنتخبين وصحبه المنتجبين وسلم وكرم وشرف وعظم انفق الفراغ
من تحريره فى شهر ربيع الاخر من شهور سنة ١٤٧